مدخل جديد لقراءة هابرماس

العقل التواصلي وأفق الديمقراطية التداولية



د. بلقاسم كريسعان

دار العروبة للطباعة والنشر

مدخل جديد لقراءة هابرماس

العقل التواصلي وأفق الديمقراطية التداولية



د. بلقاسم كريسعان

دار العروبة للطباعة والنشر

مدخل جديد لقراءة هابرماس
د. بلقاسم كريسعان

بعد سنوات من صدوره بالفرنسية في إطار أطروحة دكتوراه بجامعة باريس 8، يأتي هذا العمل اليوم إلى القارئ العربي ليكشف عن واحد من أعمق المشاريع الفلسفية في الفكر الغربي المعاصر: مشروع يورغن هابرماس.في نسخته الأصلية، حمل الكتاب عنوان "التواصل والتحرر: التغيير التواصلي لمفهوم التحرر عند هابرماس"، وهو عنوان أكاديمي فرضته شروط البحث الجامعي. غير أن جوهره كان أوسع من ذلك بكثير: قراءة شاملة لمشروع هابرماس في كليته، وإعادة بناء دقيقة لحججه الفلسفية، بغية الإجابة عن سؤال محوري: هل نجح هابرماس في إنجاز رهانه الفلسفي على "التغيير التواصلي" للتحرر؟يمثل هذا الكتاب مدخلا جديدا لفهم فكر هابرماس، موجّها إلى الباحثين والمثقفين العرب، ويفتح أمامهم أفقا للتفاعل النقدي مع مشروعه الفكري بما يحمله من طموح لتجديد الحداثة على أسس تواصلية. وقد حافظت هذه الترجمة على روح النص الفرنسي وأسلوبه، مع بعض التصرفات التي تيسّر القراءة بالعربية، وتعريب كامل لأسماء الأعلام المدعومة بالمراجع الدقيقة.إنه دعوة مفتوحة إلى الغوص في تفاصيل الفلسفة التداولية، وفهم رهاناتها النظرية والسياسية، ومساءلة قدرتها على مواجهة أزمات العالم المعاصر.

9 789922 717470

الدكتور بلقاسم كريسعان

مدخل جديد لقراءة هابرماس

العقل التواصلي وأفق الديمقراطية

دار العروبة للطباعة والنشر

مدخل جديد لقراءة هابرماس

العقل التواصلي وأفق الديمقراطية

تأليف :**بلقاسم كريسعان**

الناشر :**دار العربة للنشر والتوزيع** –عمّان، الأردن
سنة النشر: 2025
(ISBN): 9789957009045

تصدير المؤلف والمترجم

أيها القارئ الكريم،

أقدم لك هذه الترجمة العربية لأطروحة الدكتوراه التي حملت عنوان "التواصل والتحرر: التغيير التواصلي لمفهوم التحرر عند هابرماس"، والتي تم مناقشتها في جامعة باريس 8 منذ سنوات عديدة. وآثرت تغيير عنوانه الى " مدخل جديد لقراءة هابرماس العقل التواصلي وأفق الديمقراطية" . كانت تلك اللحظة مناقشة علمية عميقة، شارك فيها أساتذة أجلاء يُعدون من أبرز الفلاسفة المعاصرين، الذين لا يشق لهم غبار في مجالات الفكر النقدي والتواصلي. إن هذه الأطروحة، التي كتبتها باللغة الفرنسية الأصلية، تمثل جهداً بحثياً مكثفاً استغرق سنوات من التأمل والتحليل، كمؤلف أصلي ومترجم في الوقت نفسه، أقدم هذه النسخة العربية كترجمة حرة، سعيت فيها إلى نقل روح النص وشكله معاً، مع السماح لنفسي بتصرفات طفيفة في الحد الأدنى الممكن، لأجعلها أقرب إلى ذهن القارئ العربي وثقافته.

إن هذا الكتاب ليس مجرد تحليل جزئي لأحد مفاهيم هابرماس، بل هو مسعى لإعادة بناء حجته الفلسفية من الجذور، وتفكيكها في سياقها النظري والسياسي، قبل الحكم على ما إذا كان مشروعه قد استطاع حقًا أن يمنح الفكر المعاصر أداةً جديدة لتجاوز أزماته. ومن هنا، فهو مدخل جديد يفتح أمام الباحثين العرب والمثقفين أفقًا رحباً للتفاعل النقدي مع هذا المشروع الفلسفي الفريد، واستكشاف أثره في تجديد الفكر الديمقراطي وتطوير نظرية الحداثة.

الإرهاق النفسي والفكري أخر نشر الأطروحة بالفرنسية، وبالتالي ترجمتها إلى العربية، فضلاً عن نشرها بشكل عام. كانت الأطروحة تنام في أدراجي، تنتظر الفرصة المناسبة لترى النور، بينما كنت أتردد بسبب ذلك الشعور بالإنهاك الذي يأتي بعد إنهاء المناقشة. ومع ذلك، ظلت فكرة إعادة النص إلى

أهله العرب – الذين يشاركون في الصراعات الفكرية والاجتماعية نفسها التي يناقشها هابرماس – تؤرقني وتحفزني.

اليوم، أشكر دار العروبة على هذه الفرصة الثمينة التي وفرتها لي، فهي الفرصة التي بحثت عنها طويلاً لأعيد نصي إلى أهله في الوطن العربي. إن نشر هذه الترجمة يعني لي عودة الأطروحة إلى جذورها الثقافية، حيث يمكن للقارئ العربي أن يستفيد منها في فهم واحدة من أشد الطروحات الفلسفية تعقيداً في القرن العشرين. فلسفة هابرماس، مع تركيزها على التواصل كأساس للديمقراطية والتحرر، تكتسب أهمية خاصة في سياقنا العربي، حيث تواجه مجتمعاتنا تحديات التواصل الاجتماعي والسياسي، من الحوارات اليومية إلى الثورات الكبرى. سعيت في الترجمة إلى جعل النص يتدفق بلغة عربية فصحى، محافظاً على المصطلحات الفلسفية بدقة.

أرجو أن تكون هذه الترجمة في مستوى توقعات القراء العرب، سواء كانوا باحثين في الفلسفة أو مهتمين بالفكر النقدي. إنها ليست مجرد نقل لكتاب، بل دعوة للحوار حول كيف يمكن للتواصل أن يحررنا من قيود العقلانية الأداتية والسلطة المهيمنة، كما يراه هابرماس. في هذا العصر الرقمي، حيث يغلب التواصل الافتراضي، تصبح أفكاره أكثر راهنية، تدعونا إلى بناء مجتمعات تعتمد على الحوار الحر والمتساوي. أتمنى أن يجد القارئ في هذه الصفحات إلهاماً لتطبيق هذه الأفكار في سياقاتنا الخاصة، سواء في السياسة أو التعليم أو الحياة اليومية.

أخيراً، أود أن أشكر كل من ساهم في هذا العمل، من أساتذتي في باريس 8 إلى دار العروبة التي فتحت أبوابها لهذا النص. إن هذه الترجمة هي جسر بين الثقافة الفرنسية والعربية، يعكس وحدة الفكر الإنساني في سعيه نحو التحرر الحقيقي. أرجو أن يستفيد الجميع منها، وأن تكون خطوة نحو مناقشات أعمق حول فلسفة هابرماس في عالمنا العربي.

تطاوين – تونس مارس 2025

" توقظنا الفلسفة على حقيقة أن وجود العالم ووجودنا أشكالي في حد ذاته، لحد تعافينا إلى الأبد من البحث عن حل،" في كراس المعلم "، كما قال برغسون "

موريس ميرلوبونتي، "تقريض الفلسفة ومقالات أخرى"، باريس، قاليمار، 1953، ص 54.

الفهرس

مدخل عام

الوعود بحياة أكثر إنصافاً ومساواة تلاشت وخلفت خيبة أمل عميقة كان سببها العديد من التصورات والممارسات سواء كانت ثورية أو إصلاحية إلى الحد الذي توارى فيه مفهوم التحرر ولم يعد متداولا. لكن خيبة الأمل الجماعية هذه، حفزت أيضا محاولات عديدة لتجديد التفكير في التحرر ضد أنماط التفكير الراسخة. في هذا السياق، وضع مفكرون (خاصة من اليسار) ينتمون إلى تقاليد متنوعة ويتبنون مواقف مختلفة، مهمة تحليل الشروط التي يمكن أن يتحقق فيها التحرر اليوم وفي المرحلة الحالية من التطور الاجتماعي. هذا الدفع الجديد يحركه ارتباط قديم قدم الفلسفة بفكرة أن إنسانية الإنسان لا تتحقق إلا في فعالية التحرر التي تعتق الإنسان من أشكال الوصاية والهيمنة والاستعباد المسلطة عليه. التفكير الفلسفي الحالي ينتج نماذج متعددة ليتمكن إنسان حاضرنا التاريخي من الوصول إلى ما فيه من إنسانية. قدم كل نموذج وجهات نظر جديدة وتم التعبير عنه بطريقة مخصوصة في تفاعل مع الحاضر التاريخي، ولكن النموذج الذي يتضمنه المشروع الفلسفي لهابرماس، يقدم خصوصية إعادة التفكير في التحرر عبر التواصل. إن ابتكار هابرماس المهم وحجته الفلسفية الأساسية، تجسم في إعادة بنائه لمفهوم التحرر على أساس التواصل.

من المسلم به أن مشروع هابرماس الفلسفي يمكن إعادة بنائه انطلاقا من وجهات نظر وبحسب زوايا مختلفة، لكن، مهما كانت الفرضيات والغايات، فإن محاولة إعادة بناء الحجة الفلسفية التي تفسر مجمل عمله تتضمن بالتأكيد دراسة مشروعه لإعادة التفكير في مفهوم التحرر على أساس التواصل. العنصر الأكثر أهمية وأصالة في التغيير الذي سعى إلى إنجازه هو جمعه بين مفهومين ليس من الشائع الوصل بينهما: التحرر الذي يعود إلى بدايات التفكير الفلسفي والذي هو جوهره الحي؛ والتواصل الذي يحيل إلى حاضرنا التاريخي والذي يعد المفهوم الأكثر شيوعا في أيامنا. من الممكن تقدير كل مفهوم في بيئته الخاصة، ومع ذلك، فإن ما يميز أصالة مشروع هابرماس الفلسفي هو إرادة العمل على المفهومين في تداخلهما، وافتراض أنه من ممكن بل ومن المبرر (من وجهة نظر الاتساق القائم على أسس عقلانية) التفكير في أحدهما في علاقته بالآخر.

بالإضافة إلى حقيقة أن هذا البناء يندمج مع نظرية نقدية للمجتمع تحركها رهانات عملية بالأساس، يسعى هابرماس إلى إعادة بناء هذا التغيير من خلال التقيد بدقة مفاهيمية مذهلة. في الواقع، اشتغل هابرماس مطولًا على مفهوم التواصل واجتهد كثيرا لتمييز تصوره للمفهوم عن المعاني الحالية الرائجة والتي تحيل إلى مجالات معرفة مختلفة. ستتاح لنا الفرصة خلال هذا البحث لرسم مضمون هذا التصور الهابرماسي، ولكن ما ينقصنا في هذا السياق هو المعنى الدقيق لمفهوم التحرر، لكونه يستخدم المصطلح

في معناه الذي يتقاسمه القائمين على النظرية النقدية للمجتمع. وغني عن البيان أن مصطلح التحرر يشير مباشرة إلى دلالة قانونية [1]، إلا أن المعنى الفلسفي يذهب إلى أبعد من مجرد واقع أن الإنسان بلغ سنا معينة (الرشد أو البلوغ أو التكليف).

واحدة من أكثر السبل الواعدة لتحديد هذه الدلالة الفلسفية هي تلك التي رصدها الفيلسوف ج. نافي فيما يعتبره "فلسفة التاريخ" لفيكو والتي في تقديره تقدم "السبيل الأكثر وضوحا للإحاطة بما يفيده المفهوم ". يعود فيكو إلى "الوقت الذي تم فيه تنظيم العائلات الأبوية الأولى، لم يكن التعبير ممكنًا إلا من خلال الإيماءات، من خلال الرموز المادية أو من خلال مزيج من الاثنين. إن إيماءة الأخذ باليد (manus capio) تعني أخذ ....، الاستيلاء على ....، السيطرة على ....، وإذن في المقام الأول: أن تصبح مالكًا لـ .... كانت الأراضي الأولى المسماة (manucaptae) هي أول من أطلق عليها اسم مانسيبيا (mancipia). لكن عملية الإمساك باليد أو السيطرة بها لم تتوقف عند الأراضي والأشياء والحيوانات. المتشردين الأوائل الذين لجأوا إلى الآباء المؤسسين "من أجل إنقاذ حياتهم، والذين تم الترحيب بهم في مقابل حياتهم، اضطروا إلى زراعة حقول هؤلاء الآباء"، تم النظر إليهم كأشياء أو حيوانات، واعتبروا كائنات بلا روح ووقع إدراجهم في فئة مانسيبيا (mancipia)، أشياء وضعت عليها اليد. التحرر هو جهد هؤلاء العبيد (famoli) لتحرير أنفسهم من القبضة الخانقة التي تثقل كاهلهم. "[2]

إلى جانب هذه العناصر الخاصة بفيكو، يسلط نافي الضوء على أربع خصائص أساسية تتقاطع مع ما يشمله مفهوم التحرر عند الآباء المؤسسين لمدرسة فرانكفورت الذين هم مصدر إلهام مهم لهابرماس. في الواقع، يؤكد نافي بداية أن "التحرر ينشأ من رفض وضع قائم: وهو بهذا يفيد الحركة التي من خلالها ينفتح على الزمن والمكان اللذين لا يمكن اختزالها في الزمان والمكان الطبيعي[3]. يشير هذا الجانب الأول إلى الديناميكية الصورية لأي تحرر، بصرف النظر عن محتواه الفعلي والمحدد تاريخيًا لأنه يشير إلى علاقة

---

[1] من منظور اشتقاقي، فإن "التحرر" هو مصطلح لاتيني (emancipare) يتألف من ex- و mancipare الذي يعني "بيع"، من mancipium "ملكية ، وسلطة" ، ومن manus "اليد" ، و "capere" بمعنى "أخذ". في القانون الروماني ، يشير المصطلح إلى "عتق (شخص) من سلطة (مانسيبيوم) التي يمارسها رب الأسرة عليه". في القانون الحديث يحدد "عتق (قاصر) من سلطة الوالدين أو الوصاية". وبشكل أكثر عمومية، في معناه القانوني، يشير المصطلح إلى "تحرير (شخص ما) من حالة التبعية القانونية". إلى جانب هذا المعنى التقني إلى حد ما، يشير المعنى الحالي للمصطلح إلى الحرية "من وصاية سلطة أعلى" ، والتي تحددها ضمن معنى مصطلح "إطلاق". وبهذا المعنى يتم استخدامه غالبًا في "تحرير المرأة" أو "تحرير العبيد" أو "تحرير العقول". راجع النسخة الإلكترونية من Grand Robert للغة الفرنسية النسخة 2 (2005) .ent مادة: émanciper

[2] Navet, G., *Introduction*. In, G. Navet (Sous la direction de), *L'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 7, 8

[3] المرجع نفسه، ص. 8

التضارب بين "الإرادة" و "الوضع القائم" التي تحفز "حركة" أصلية مرجعها الأساسي فعل "الرفض" هذا. بهذا المعنى، فإن التحرر هو أولاً وقبل كل شيء حركة، اضطراب في وضع قائم معين، وليس علامة على "مشكلة"، ولكن هذه الحركة تعبر عن وضع، وبهذا المعنى يؤكد نافى أن الزمان والمكان الذي تطمح له "غير قابلين بدورهما للاختزال" للزمان والمكان الطبيعيين. التحرر ليس انحرافاً عن المسار الطبيعي للأمور، ولا اضطرابًا، بل هو خلق متوجه نحو المستقبل. هذا الجانب الأول يثبته تأكيد نافى أن "التحرر تحمله ذات جماعية وهو غير سابق على وجودها، ولكنه يتشكل في الحركة التي في المقابل تتبناه"[4].4 تشمل الحركة الإبداعية التي يدفع إليها التحرر أيضًا الذات المناط بها تحقيقه. بالنسبة إلى نافى، فإن هذه الذات هي بالأساس "جماعية": فيما يتعلق بالتعريف القانوني الذي يقتصر على الذات المحددة، فإن ديناميكيات التحرر تخترع "ذاتيتها الجماعية" الخاصة التي تدفع الذات إلى ما وراء حدودها البيولوجية والمعرفية. رغم أن حركة التحرر تبقي مرتبطة بشكل أساسي بـ "الإرادة"، فإن معنى هذه الإرادة ونطاقها يتغيران بشكل جذري لأن "مجرد وجود" التحرر هو بالفعل تحول في العلاقات الأساسية بين البشر، كما يؤكد ذلك الجانب الثالث من التحرر عند نافى: "تهدف أي حركة تحرر إلى تعديل العلاقات الأساسية بين البشر وهي تعدلها بمجرد وجودها "[5] تتحد هذه الجوانب الثلاثة عند نافى في جانب رابع حيث يتم مطابقة التحرر مع إنسانية الإنسان:" يمكننا بلا شك المجازفة إلى حد القول إن التحرر هو الزمن الإنساني الحقيقي الوحيد. [6]"

هذا التعريف الذي أعاد جورج نافى بناءه يمكن أن يعد أقرب ما يعبر عن معنى التحرر عند هابرماس. يشير عنصران منه، في الواقع، إلى رهانات نظرية هابرماس النقدية والمتمثلة في الفعل الجماعي الذي يستهدف التحرر من وضع اليد (mancipia) الذي تمارسه الرأسمالية المتقدمة، أي المرحلة الحالية من الرأسمالية والتي غيرت فيها الهيمنة وجهها دون أن تفقد كفاءتها، والتي تبرر "شرعيتها" من خلال أيديولوجيا تكنوقراطية. هذه الرأسمالية المتقدمة تسير جنباً إلى جنب مع ظهور وسائل اتصال منظوميه، منظمة ذاتيًا ومنفصلة عن "عالم الحياة" حلت محل التواصل اللغوي الذي هو بالضرورة بيذاتي، وبالتالي، تواصلي.

ما يهدف إليه هابرماس ليس سوى الحركة التي تحرر الإنسان المعاصر من قبضة الرأسمالية التي، رغم أنها غيرت نمط هيمنتها، فإنها ظلت كما كانت بالنسبة لماركس وهوركهايمر وأدورنو، أي عائقا يمنع

---

[4] المرجع نفسه ، ص. 9

[5] المرجع نفسه ، ص. 10

[6] المرجع نفسه.

الإنسان الحديث (الذي حرره التنوير من هيمنة التقاليد) من أن يتحقق كإنسان حر. لكن هابرماس يسجل تميزه بإصراره على حركة التحرر رغم خيبة أمل الماركسيين. في مواجهة واقع تاريخي متأزم وبمواجهة فكر منتشر ينبذ بل ويستنكر المشروع التحرري للحداثة والقوة التحررية للعقلانية التي يختزنها، يحين هابرماس هذا المشروع وأهدافه التحررية بطريقة جديدة تمامًا وذلك من خلال إعادة التفكير في مشروع التحرر عبر "التواصل". هذا البحث يقوم في منبعه على التسليم بهذا التميز الهابرماسي ويلتزم بالتقصي في مشروعية التسليم به وبيان حجته الفلسفية وبالتالي تعيين قيمته. ما يدفع لهذا الخيار أن هذا الطموح الهابرماسي ليس واضحا بشكل يعلق البحث ولا مجرد تفصيل ثانوي لما له من تداعيات مهمة للغاية على مفهوم التحرر، وتحديدا على طريقة تمثله وتنفيذه، وبشكل غير مباشر على المنزلة الفلسفية لمفهوم التواصل في ظل تشرد الخطاب الفلسفي اليوم خارج معاقله الكلاسيكية.

يمكن القول إن هابرماس هو من أكثر الفلاسفة المعاصرين قراءة وتعليقا ونقاشا على نطاق واسع، زد على ذلك امتداد نشاطه الفكري لأكثر من خمسين عامًا واحتواء مدونته على آلاف الصفحات المنشورة أو مجموعات المقالات أو الأعمال المنهجية، وتقاطع هذا النشاط مع مجالات تخصصية مختلفة: نظرية المعرفة، وفلسفة اللغة، والعلوم الاجتماعية، ونظرية المجتمع، والفلسفة الأخلاقية، وفلسفة القانون .... تطرح هذه الخصوصية الهابرماسية إشكالية عالية التعقيد لأي محاولة لتبين الإشكالية المركزية التي اشتغل عليها أو تعيين مفرداتها والتي تضفي المعنى والتماسك لإنجازه الفلسفي. يزداد تعقيد هذه الإشكالية إذا ما وضعنا في الاعتبار ما يتميز به من مرونة منهجية ومعرفية تمثلت في تعدد تحولاته الفكرية البراديغمية ومراجعاته المتنوعة للعديد من فرضياته، دون إغفال تنوع وتعاقب وتعدد خصومه. سيكون من الجرأة غير المحسوبة، في مواجهة هذا العمل المعقد للغاية في هيكله وكذلك في محتواه، ادعاء الاهتداء للمشكلة السائدة التي ضمنت استمرارية ووحدة إنجازه الفلسفي. لهذا السبب، بالنسبة إلى هابرماس، قد يكون من الضروري تجاوز البحث عن هذه "الإشكالية السائدة" ومحاولة اكتشاف الحجة الفلسفية التي لا يمكنها فقط تفسير هذا العمل، بل تكشف أيضًا عن تماسكه المنهجي الضمني وترتيب الحجج التي تسنده.

بهذا المعنى، بإزاء التفسيرات التي لا حصر لها والتي كان إنجاز هابرماس موضوعها، يجب البحث عن تلك التي تكشف وحدته بما يمكن من تجاوز القراءات أحادية البعد، تلك التي تركز على جانب معين دون آخر كما هو حال القراءات التي تقتصر على الأبعاد المتعلقة بنظرية المعرفة دون غيرها وتلك التي تتناول المحتوى السيسيولوجي دون غيره. هذا هو الحال أيضًا بالنسبة للقراءات التي تقتصر على التداولية الكلية، أو تلك التي تناقش محتوى أخلاقيات المناقشة أو الديمقراطية التداولية. من المسلم به أن هذه القراءات لها ميزة إثراء أحد جوانب هذا العمل، لكنها لا ترقى إلى مستوى الفهم المناسب لحجة هابرماس

الفلسفية، "قصده" الأساسي الذي يضفي الشرعية ويضفي المعنى. ما ينقص هذه القراءات أحادية البعد هو "رؤية شاملة" لعمل هابرماس، وفهم يشمل كل هذه الأبعاد ضمن المقصد العام من حجته.

من هذا المنظور، يبدو أنه من الممكن والجائز إعادة بناء مشروع هابرماس الفلسفي وفقًا لعنصرين أساسيين بقيا ثابتين رغم تعدد التغيرات في مواقفه المنهجية والمعرفية: الأول هو تمسكه بالنظرية النقدية للمجتمع التي تحافظ على الرهان الماركسي المتمثل في نظرية لا رهان نهائي لها غير التحرر الإنساني الفعلي. والثاني هو التزامه الصارم بفكرة الفلسفة المتصلة مباشرة بفكرة العقلانية، أي "تحيزه للعقل" الشهير. بالإضافة إلى ذلك، فإن هاتين الفكرتين الموجهتين، إذا كان من الممكن تسميتهما على هذا النحو، ينبغي الأخذ في الاعتبار التحولات العميقة للواقع التاريخي وطريقة تصوره التفكير والتأمل الفلسفي العقلاني. بعبارة أخرى، ربما يكون ما هو هابرماسي أصيل في عمل هابرماس هو محاولة إنجاز تصور للتحرر الفعلي والممكن في مجتمعات الرأسمالية المتقدمة من جهة، وطريقة ممارسة الفلسفة في عصر ما بعد-ميتافيزيقي من جهة ثانية. بعيدًا عن المسارات التي سلكها الممثلون الآخرون للنظرية النقدية، يبدو أن منظور هابرماس المبتكر يفتح آفاقًا جديدة للتفكير في التحرر برؤية جديدة وباتباع تمشي منهجي جديد، لا سيما من خلال التداولية اللغوية (التواصل).

ترتبط الإشكالية التي تطرحها الديناميكية الفكرية لهابرماس ارتباطًا مباشرًا برهان التغيير التواصلي لمفهوم التحرر: ما الذي يقودنا إلى التفكير في التحرر من خلال التواصل؟ كيف، ووفقًا لأي مفهوم للتواصل، يمكننا التفكير في التحرر اليوم؟ بالنسبة لهذه الأسئلة التي تبحث في منطق ونطاق معنى هذا التغيير، من الضروري بحث مشروعية هذا التغيير وممكناته الفعلية: ما الذي يجلبه التواصل إلى التحرر؟ هل نحن في وضع يمكننا من الانخراط في ديناميكية تحررية يقودها التواصل؟ هل هذا التحرر / التواصل قادر على تحقيق التطلع المتوقد لإنسان بداية هذا القرن إلى الحرية؟

يتألف هذا البحث من ثلاثة أجزاء في تسعة فصول، الهدف الرئيسي منها هو إعادة بناء حجة هابرماس الفلسفية التي تبرر التغيير التواصلي لمفهوم التحرر. من أجل تحقيق ذلك، يتوفر منهجيا بديلان: الأول يتمثل في قراءة تأريخية لعمل هابرماس. والثاني هو إعادة ترتيب حجته الأساسية ونظام البرهنة الذي قامت عليه. الأول له ميزة قراءة نصوص مهمة لهابرماس في سياقها، وبالتالي السماح بقراءة أكثر ملاءمة لبعض الأفكار الرئيسية لمشروعه. لكن من جهة ثانية، قد تقع هذه القراءة في تلخيص تبسيطي وفي أغلب الأحيان سطحي لكتب هابرماس لأن اهتمامها الرئيسي هو تأريخي. أيضًا، تمتزج هذه القراءة بالضرورة مع عناصر السيرة الذاتية لهابرماس، مما يختزل البحث الإشكالي الفلسفي في تحقيق عن هابرماس. في المقابل تركز القراءة الثانية بشكل أساسي على ترتيب حجج إعادة البناء الهابرماسية. من هذا

المنظور، فإن العناصر التأريخية والسيرة الذاتية تتوارى لصالح إعادة بناء متماسكة تكشف عن البناء البرهاني الصارم لعمل هابرماس. تتميز هذه القراءة الثانية بأنها تتيح قراءة هابرماس من خلال نهج إشكالي وتتبع النظام الحجاجي في بنيته الأكثر اتساقا. ما يعلمنا إياه تاريخ الفلسفة هو حقيقة أن تفكيرا فلسفيًا لا يمكن فصله عن سياقه التاريخي، ولا يمكن قراءته وفقًا لمقتضيات نسقية بمعزل، مثل أكد بالفعل هيجل، عن زمنه الخاص. لكن، من جهة ثانية، لا يمكن للقول الفلسفي أن يكون فلسفيا دون حجة فلسفية تمتلك برهانها الخاص والذي يظل حيا رغم انقضاء زمنها التاريخي الخاص. بعبارة أخري، فإن مزية ما هو فلسفي هو بالفعل مسلكه في بناء حجة فلسفية في الوقت نفسه الذي يظل فيه "ابن" زمنه التاريخي، والتي، من حيث هي حجة، تخاطب كل ذي عقل ولا تنغلق بشكل كلي على المعاصرين لها.

للوهلة الأولى، لا يمكن التغلب على التعارض بين القراءتين، ومع ذلك من الممكن الجمع بين ميزة النهج الأول وإيجابية المزية الفلسفية للثاني. هذا هو خيار هذا البحث. هذا الاختيار تبرره في الواقع "طبيعة" مشروع هابرماس نفسه. في الواقع، يجمع هابرماس في عمله اعتبارًا مستمراً للواقع التاريخي والمشكلات التي تطرحها المجتمعات الحالية مع بذل جهد مستمر لبناء خطاب متماسك وعقلاني يتوجه نحو الكلي. هذا الاهتمام المزدوج يفسر على أفضل وجه التغييرات النظرية والمنهجية المختلفة وهذه التصحيحات المتعددة التي قام بها. هذا الازدواج ليس علامة على التردد، لكونه يعبر في الواقع عن ارتباط بمتطلبات الخطاب العقلاني الذي يتقدم بدفع من قوته العقلانية التي تتلمس طريقها إلى ما يمكن أن يضمن اتساقها الخاص. فعليا لا يقدم هابرماس "كراس معلم" إضافي، على حد عبارة برغسون، وإنما مخبر فكري يسعى إلى تجاوز التناقض الحاد الذي يشق العالم المعاصر من خلال عرض أفكار تتميز بقابليتها المتجددة للتدقيق والتصحيح المستمر وفق ما يتطلبه الانسجام البرهاني المميز للقول الفلسفي الذي أخذ على عاتقه، في إحداثيات إبستيمية معاصرة، أن يجدد التزامه بالإنسان.

على ضوء مسعى الجمع بين إعادة بناء الحجة الفلسفية لهابرماس ولكن ضمن زمانها التاريخي، يتكون هذا البحث من ثلاثة أجزاء. يحاول الجزء الأول إعادة بناء الأسباب التي دفعت هابرماس لإنجاز الانتقال من براديغم الوعي (الذاتية) إلى براديغم التواصل (البيذاتية). هذا التغيير ليس اعتباطياً، لكنه كان استجابة لمجموعة من القضايا، سواء المعاشة أو الفكرية، حددت محتوى ومنطق البراديغم الجديد. عن كثب، يمكن تصنيف هذه الأسباب إلى مجموعتين فرعيتين: الأولى تشير إلى الأزمات التي حدثت نتيجة ظهور الرأسمالية المتقدمة وتطور أشكال الهيمنة. والثانية تحيل إلى أزمة فكرية يعبر عنها من خلال عدم كفاية المفاهيم الكلاسيكية الموروثة عن ماركس لتفسير الأشكال الجديدة للسيطرة. تم التعبير عن هذه الأزمة الفكرية بأشكال مختلفة، ولكن هابرماس مهتم بشكل خاص بالمصير المأساوي للنظرية النقدية الأولى للآباء المؤسسين لما سيسمى فيما بعد بمدرسة فرانكفورت. إن التأمل النقدي في حاضر تاريخي

متأزم وكذلك القراءة النقدية لمصير النظرية النقدية الأولى هما أبرز الأسباب الرئيسية، التي بررت ديناميكية بدء تغيير البراديغم الذي يعتقد هابرماس أنه ممكن وقابل للتحقيق من خلال الاشتغال الفلسفي على "المنعطف اللغوي".

يفحص الجزء الثاني معنى ونطاق البراديغم التواصلي الناتج عن القراءة النقدية للمنعطف اللغوي. هناك بالتأكيد العديد من الطرق لإعادة بناء هذا البراديغم ومع ذلك، لا يمكن فعليا تبين مضمونه وقيمته إذا تم عزله عن البناء الهابرماسي بأكمله. لتجنب هذا العزل، كان من الضروري أولاً تحديد البنية التحتية لهذا البراديغم، أي الأفكار الأساسية التي وجهت إعادة بناء والتفسير الذي يقدمه للمفاهيم الأساسية. بهذا المعنى، لم يكن هذا النموذج الجديد ممكنًا إلا من خلال مفهوم مخصوص للتفلسف في عصر ما بعد الميتافيزيقي يفضي في النهاية إلى تمثل جديد للعقلانية يحدد بدوره طريقة تصور الحق والعدل. على أساس هذه البنية التحتية، يقدم هابرماس أولاً تفسيرًا متميزا "للمنعطف اللغوي" يضع التداولية كمرجع رئيسي لهذا التغيير. هذا التمشي هو الذي سمح بصياغة "التداولية الكلية" التي هي حجر الزاوية في كل بنائه الفلسفي السيسيولوجي اللاحق، بل من الجائز القول إن أي قراءة ممكنة لمدونة هابرماس لا تأخذ بعين الاعتبار حجر الزاوية هذه لا يمكن الاعتداد بها.

يستتبع الجزء الثالث الجزء الثاني استتباع السبب بالنتيجة لكونه يستهدف استكشاف النتائج السيسيولوجية والفلسفية للبراديغم التواصلي. أولًا على مستوى علم الاجتماع، بإعادة صياغة نظرية المجتمع عند ماكس فيبر بشكل خاص ضمن نظرية الفعل التواصلي. ثم ثانيا في مستوى إعادة صياغة مطولة ومثيرة للجدل لمضامين ما يصطلح على تسميته بالفلسفة العملية. في هذين البعدين يرتبط الفلسفي بالسيسيولوجي ارتباطا تأسيسيا حيث يرفد الفهم السيسيولوجي تصورا للعقل وللمجتمع والفرد يذهب به هابرماس إلى منتهاه الفلسفي حيث يكون منطلقا لإعادة صياغة جذرية لمفهوم الهيمنة. ضمن سياق تفكير فلسفي يسترشد بالتداولية الكلية، تتخذ الهيمنة شكل "استيطان عالم الحياة" وهو عينه "وضع اليد" الرأسمالي على "عالم الحياة " ويتجلى في إعادة تسييس الدولة وفصل الرابط الحيوي بين الجمهور والسياسة الذي يمثل الإنجاز الأكبر للحداثة فصلا جعل من الصعب تشكل الوعي الجماعي بالهيمنة الرأسمالية المتقدمة و انتهى بمقتضاه مطلب التحرر. هذا، في الواقع، تفسير تواصلي للضياع المزدوج للمعنى والحرية المصاحب للعقلانية الحديثة كما فهمها ماكس فيبر. بناءً على هذا التفسير، بدأ هابرماس تغييرا تواصلياً لمفهوم التحرر. في ظل ظروف المجتمعات شديدة التعقيد للرأسمالية المتقدمة، يتشكل التحرر بمقاومة جماعية "لاستيطان العالم الحياة". ينبغي تأسيس هذه المقاومة نظريًا وتنظيمها بشكل عملي وهو ما سعي إليه من خلال إعادة بناء الديموقراطية التداولية التي تضفي الشكل المؤسسي للنقاش العام العقلاني من خلال تفعيل دور المنتديات العامة والمجتمع المدني في سبيل تحرر المجتمعات المعاصرة من قبضة الرأسمالية المتقدمة.

تتبع الأجزاء الثلاثة ترتيب الأسباب الذي يدعم مفهوم التحرر هذا، والذي يجب أن نذكر أنه لم يسقط من السماء على رأس هابرماس، ولكنه تم عرض تفاصيله بإسهاب في سياق المناقشات النقدية وعبر مفاهيم براغماتية واجتماعية وفلسفية مختلفة. لقد تم تصحيحه وتعديله بشكل متكرر. ومع ذلك، وبعيدًا عن هذه المناقشات وهذه التصحيحات، فإن التسليم بأن الإنسان كائن حر والقناعة بأنه قادر على تحرير نفسه ظل ثابتا على مدى مشروع هابرماس الفلسفي. تلك هي مزية هابرماس وحجته التي يسعى هذا البحث إلى إعادة بنائها ومن ثم تلمس حدودها.

القسم الأول: "منطق" تغيير النموذج

المقدمة

إن التغيير التواصلي لمفهوم التحرر عند هابرماس بعيد كل البعد عن كونه مجرد رد فعل على "موضة"، وليست الصدفة هي التي دفعت هابرماس إلى بذل حياة فكرية كاملة لإعادة بناء الحجة الفلسفة اللازمة لهذا التغيير. إن الفرضية الأولى لهذا البحث هي التأكيد على وجود "منطق" قاد هابرماس لإحداث هذا التغيير، وأن هذا المنطق جزء أساسي من هذا التغيير ذاته. لا يمكن استيعاب معنى هذا التغيير ونطاقه وقيمته إلا من خلال إعادة بناء العوامل التي دفعت هابرماس لبدء نقلة نوعية تجعل التواصل القوة الدافعة وراء كل تحرر ممكن اليوم.

مما لا شك فيه أن هذه الأسباب ليست نظرية بحتة، لكنها تشكلت، في حالة هابرماس، في سياق تاريخي يتسم بجدل معرفي ووعي حاد بالأزمة والاغتراب والهشاشة. بتعبير أدق، تحول الرأسمالية من رأسمالية ليبرالية إلى رأسمالية متقدمة أو صناعية (وما يمكن أيضا ترجمته بالرأسمالية المنفلتة) وما رافق ذلك من أشكال التوحش كما تجلى ذلك في الحروب العالمية، بدد الوعد التحرري لمشروع الحداثة وأفسح المجال لوعي "ما بعد حداثي" مأساوي يعلن فقدان "المعنى" و"الحرية" نهائيًا. تتضاعف هذه الأزمة المعاشة بأزمة في الفكر الذي لا مناص له من ملاحظة الأزمة ولكن دون اقتراح أي بديل آخر غير "الديالكتيك السلبي" الذي لم يعد يجرؤ على الخروج من التناقض أو هو يؤسس لعدم حل التناقضات كما هو شأن أدورنو، والتخلي عن رهان صياغة بديل مقنع وممكن عمليًا للخروج من "أزمة" مجمع عليها.

الهدف من هذا الجزء هو إعادة بناء المنطق الذي قاد هابرماس إلى صياغة البراديغم التواصلي. كانت الفترة التي سبقت نشر "نظرية الفعل التواصلي"، ولا تزال حتى اليوم، موضوع جدل مطول وثري حول محتوى أفكار هابرماس وقيمتها في ذلك الوقت. مسترشدين بإشكالياتنا ودون ادعاء إعطاء قراءة إضافية تنضاف إلى مدونة كبيرة بشأن هذه المسألة، فإنه لا مفر بل ومن المثير للاهتمام مواجهة هذه المسألة في كل تمشي يستهدف إعادة بناء حجة هابرماس الفلسفية التي تفسر التغييرات اللاحقة. مقابل القراءات التي تميز بين هابرماس قبل المنعطف اللغوي وآخر بعده، يشارك البحث الحالي رأي روشليتز الذي وفقًا له يوجد عند هابرماس، "مشروع فلسفي" واحد و "إعادة صياغة متتالية" لهذا المشروع[7] وبالتالي، دون الدخول في الجدل حول الصلة بين "قبل" و "بعد"، من الواضح أن هابرماس كان، منذ بداياته، متحمسًا للاهتمام الفلسفي بالتحرر الذي شاركه مع الآباء المؤسسين لمدرسة فرانكفورت، وأن

---

[7] R. Rochlitz, R. (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison*, Paris, PUF, 2002 p.9

تغيير البراديغم الذي بدأه في نظرية الفعل التواصلي، كما أكد روشليتز بحق مرة أخرى، "أقدم مما نعتقده عادة. "[8]

في السياق الحالي، من المهم بالنسبة لنا لا فقط تأكيد هذا التأويل لعمل هابرماس، ولكن أيضًا الافتراض منهجيا أن قضية الارتباط بين التواصل والتحرر كانت محور عمل هابرماس الفلسفي، على الأقل منذ أطروحات "الفضاء العمومي" وأن الديناميكية التحررية المقترحة في "القانون والديموقراطية" هي في النهاية تتويجًا لتمشي فكري بدأ قبل عقود.

تفسر هذه الاعتبارات النهج المتبع في هذا الجزء: ليس الهدف المباشر قراءة عمل هابرماس الفلسفي قبل نشر نظرية الفعل التواصلي على ضوء ما أنجزه في هذه النظرية، وإنما المسألة تتعلق بإعادة بناء المنطق الفكري الذي دفع هابرماس إلى تغيير البراديغم من ناحية، وتصور التحرر المرتبط بالتواصل من ناحية أخرى. بالنتيجة فإن إعادة بناء العناصر التي كانت في أصل هذا التغيير، يسهل سعينا لإقرار أن قضية التحرر منتشرة في كل زاوية في كتاباته قبل وبعد نشر نظرية الفعل التواصلي.

من نافل القول وجود مسارات عديدة لإعادة بناء هذا المنطق. يمكننا أن ندرس، على سبيل المثال، المسألة بإتباع نهج تأريخي، بمتابعة كتابات هابرماس في الفترة التي سبقت نشر النظرية. يمكن لهذا النهج، بالطبع، أن يلقي إضاءة ثمينة على الديناميكية الفكرية لهابرماس، لكنه لا يسمح لنا بإعادة بناء الحجة الفلسفية التي تبرر التغيير التواصلي لمفهوم التحرر لعمومية هذا التمشي واحتكامه للتسلسل الزمني وليس الترابط الحجاجي. لهذا السبب من المثير للاهتمام قراءة هذه الكتابات بتفاصيلها المختلفة من خلال طرح الأسئلة التالية: ما هي الأسباب التي دفعت هابرماس إلى القيام بتغيير البراديغم، وذلك بالإبقاء على أسلوب هابرماس نفسه، أي بتمشي يسعى إلى إعادة البناء؟ وفقًا لأي "ترتيب حجاجي" يمكننا إعادة بناء أفكار هابرماس المختلفة في تلك الفترة؟

من الممكن التمييز بين مستويين من المبررات التي يمكن أن تفسر تغيير البراديغم: الأول يشير إلى واقع تاريخي متأزم حيث يقاسم هابرماس تقييمه مع النظرية النقدية للآباء المؤسسين؛ والثاني يشير إلى فكر هو نفسه في أزمة (خاصة بعد نشر "ديالكتيك العقل"). في الواقع، بالنسبة للآباء المؤسسين لمدرسة فرانكفورت كما بالنسبة لهابرماس، كانت هيمنة العقلانية الأداتية على الواقع الاجتماعي وقمع مصلحة التحرر الذي نتج عن ذلك، دافعًا أساسيًا لديناميكية نقدية للواقع التاريخي. لكن، هابرماس يضيف

---

[8] Rochlitz, R., Avant-propos de la traduction de Logique des sciences sociales et autres essais, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 p. XI

تقييمًا سلبيًا للفكر الفلسفي الذي يواجه هذا الواقع، وهذا المعطى الأخير مبرر إضافي لبدء نقلة براديغمية نوعية. لا يمكن فصل هذين المستويين فعليا، ولا يمكننا التمييز بينهما إلا لأسباب منهجية إجرائية.

من حيث إعادة البناء ، من الممكن التمييز بين ثلاث لحظات أساسية في المنطق الذي يؤدي إلى نقلة براديغمية نوعية: اللحظة الأولى تتعلق بتشخيص الواقع التاريخي والتي تحيل إلى فكرة الفضاء العمومي ، اللحظة الثانية هي التحليل النقدي لهذا الواقع (ولا سيما ظهور الرأسمالية المتقدمة) ويحيل إلى الأفكار الواردة في "العلم والتقنية كإيديولوجيا" ؛ أخيرًا ، اللحظة الثالثة هي تلك الخاصة بتقييم "السبل المسدودة" للنظرية النقدية الأولى و التي تحيل في الواقع إلى التقييم النقدي الواسع الذي أنجزه هابرماس لا فقط تجاه هذه النظرية ، ولكن أيضًا تجاه خطاب فلسفي في أزمة يواجه فقدانًا أكبر لـ "المعنى" و "الحرية" تحت سيطرة الرأسمالية المتقدمة.

تمكن هذه اللحظات الثلاث التي ينبغي تعيين مضمونها، كل لحظة بمعزل عن الأخرى أولا ثم في تداخلها وتفاعلها ثانيا، من إعادة بناء التسارع الذي يؤدي إلى تغيير البراديغم؛ وهي التي تبرر بشكل مباشر الفصول الثلاثة التي يتكون منها هذا الجزء الأول. بالنتيجة، فإن الفصل الأول يشتغل على مفهوم "الفضاء العمومي" منظورا إليه على أنه قراءة منهجية للحاضر التاريخي. الهدف الدقيق من خلال ذلك هو الكشف عن التشخيص الهابرماسي للواقع المعاصر عبر نهج معياري أول (معيارية الفضاء العمومي البرجوازي). لا تخطئ العين التقاطعات الكثيرة بين الأفكار الواردة في "الفضاء العمومي" وما انتهى إليه هابرماس فيما بعد عند نشر "نظرية الفعل التواصلي" وفقًا لبراديغم التواصل، ومن بعد ذلك في كتابه "القانون والديمقراطية".

للفصل الثاني أهمية خاصة لكونه يدرس الصياغة الأولى للنظرية النقدية للمجتمع برؤية ما بعد ماركسية والتي أعاد هابرماس صياغتها لاحقًا في نظرية الفعل التواصلي. في الواقع، يمكن أن نرصد بوضوح تطور السمات الأولى لما سيسميه لاحقًا باسم "استيطان عالم الحياة"، وهو مفهوم مركزي في التغيير التواصلي لمفهوم التحرر.

مقابل الفصل الأول والثاني المتجهين أساسا إلى الواقع التاريخي المتأزم، يدرس الفصل الثالث تقييمه للأزمة الفكرية التي تتجلى من خلال نقد هابرماس للنظرية النقدية الأولى للآباء المؤسسين. من المهم، في هذا السياق، تحديد مكانة هابرماس داخل مدرسة فرانكفورت من جهة، والنظرية النقدية من جهة أخرى؛ ثم قراءته النقدية للصيغة الثانية للنظرية النقدية الأولى (ديالكتيك العقل). الهدف من الفصل الثالث ثلاثي الأبعاد: الأول هو التأريخ لأنه يتعلق بمسألة التمييز بين مدرسة فرانكفورت وتاريخ النظرية النقدية، والثاني نظري لتعلقه بتحديد العلاقة الحقيقية بين مسعى هابرماس الفلسفي وما يشار إليه بـ "النظرية النقدية"، والثالث يتلمس ما تبقى، أو ما يمكن أن يتبقى من فكرة النظرية النقدية للمجتمع بعد

انفجار النظرية النقدية الأولى في "ديالكتيك العقل" على إثر تخلى الآباء المؤسسين صراحة عن الديناميكية التحررية لمشروع الحداثة.

في هكذا السياق، غالبًا ما يشمل التقصي أطروحات هابرماس التي عرضها في كتابه "المعرفة والمصلحة" حتى أن ذكر هابرماس ما يزال إلى اليوم مرتبطا بأطروحة الترابط بين المعرفة والمصلحة. لكن لما كان الهدف من هذا الجزء ليس إعادة كتابة تأريخية لفلسفة هابرماس، وبالنظر إلى تخلى هابرماس عن هذا الأطروحات بوضوح في ختام ما هو منشور اليوم في "المعرفة والمصلحة"، فإن هذا الجزء يتجاهل عن عمد هذا الموضوع للتركيز على ما ضل مستمرا من تلك الفترة الى اليوم.

تقسيم هذا الجزء الأول على هذا النحو، خضع، من دون أدني شك، لمقتضيات منهجية إجرائية، ولكن فعليا فإن هذه المقتضيات ذاتها لم تكن مفروضة على ديناميكية التمشي الهابرماسي. في الواقع، تقيده بوصية هيغل بجعل الفكر تفكيرا فيما هو موجود فعلا، جعل مسعاه للوعي بالأزمة المعاشة هو في الوقت نفسه وعيا بالأزمة المعاشة التي كانت في الوقت نفسه موضوعا للفكر وبالتالي وعيا بالأزمة الفكرية. هذا ما يفسر ما سعى إليه من تأمل في مواطن هذه الأزمة المعاشة ومواطن أزمة الفكر الذي يفكر فيها. بهذا فإن ما تمثله منذ "الفضاء العمومي" هو ما قاده إلى تمثل أزمة "ديالكتيك العقل".

الفصل الأول: نقد الحاضر: تفكك الفضاء العمومي

1-منزلة "الفضاء العمومي"

سعي هابرماس إلى بناء تمثل منهجي لأزمة الواقع التاريخي منذ أول أعماله: "الفضاء العمومي"[9]. في الواقع، أطروحاته بشأن الفضاء العمومي لم تفقد أهميتها إلى اليوم: ظهور "الفضاء العمومي البرجوازي" وتفككه لا يمكن اختزاله في واقعة تاريخية بسيطة، فعليا كان هذا "الحدث" بمثابة "ساحة" المواجهة الأكثر رمزية بين نموذج التحرر الناتج عن التنوير والسيطرة "الشفافة" للرأسمالية المتقدمة. ما هو واضح أن هابرماس سعي إلى تحيين التفكير حول نموذج حديث للتحرر جسده المجتمع البرجوازي. بدون ادعاء اتخاذ قرار نهائي بشأن طبيعة دراسة هابرماس، من الجائز القول إن هابرماس كان مهتما بالأسباب التي أعاقت تحقيق العملية التحررية التي أطلقها مشروع الحداثة من خلال نموذج تاريخي معين. حتى لو لم يحدد الكتّاب عناصر التفكير في التحرر الحديث، فإنه يعلن مع ذلك عن مقاربة جديدة يعتبرها لويس كيري إعادة بناء "مرجعية نقدية، أو معيار، لتأسيس التشخيص حول الوضع الحالي للمجتمعات التي تنظمها دولة الرفاهية"[10]. تتضمن الدراسة الاجتماعية والتاريخية للتغيرات في هياكل الفضاء العام البرجوازي رهانا محددا يتمثل في توجيه نقد جوهري للواقع التاريخي ما بعد الليبرالي. من الممكن أيضًا قراءة الفضاء

---

9 Habermas, Jürgen, *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot 1993

10 Quéré, Louis, *L'espace public : de la théorie politique à la métathéorie sociologique* In: Quademi N. 18, Automne 1992. P 77.

العمومي كنهج بديل للتفكير في التحرر، بعد "فهم منهجي" جديد للمجتمع الحديث على إثر ظهور الرأسمالية المتقدمة. ولكن في كل هذه الفرضيات، ما أوضحه الكتّاب، في الواقع، هو الحاجة إلى استكشاف آفاق جديدة في معالجة قضية التحرر.

إذا كان من الصحيح أن البناء النظري لنموذج التواصل وآثاره على مفهوم التحرر لا يمكن إعادة بنائه إلا من بعد نشر هابرماس "نظرية الفعل التواصلي"، فمن الممكن قراءة الأفكار الواردة في "الفضاء العمومي" بمثابة بادرة أولي في التسارع الذي سيؤدي إلى التغيير التواصلي لمفهوم التحرر. من الممكن استجلاء نظرة نقدية للحاضر التاريخي أنجزها هابرماس متأثرًا بلا شك بسنوات مساعدته لأدورنو في أواخر الخمسينيات[11]، و أن هذا النقد هو ما يشرح، جزئيًا، سبب التغيير التواصلي لمفهوم التحرر. رغم أن هابرماس، كما يؤكد ستيفان هابر، "في لاحق حياته الفكرية، في الستينيات والسبعينيات، وجه عمله في اتجاه غير متوقع فيما يتعلق بطبيعة العمل التأريخي الملموس الذي تجلى في "الفضاء العمومي""[12] لكن ما يصح تسميته "هاجس الفضاء العمومي" لم يغب عن هابرماس في أعماله اللاحقة بل عبر عن رغبته في إعادة كتابة الكتّاب، بعد نشر عمله الرئيسي "نظرية الفعل التواصلي":"هدفي الآخر هو كتابة شيء مثل" الفضاء العمومي" انطلاقا رؤيتي الحالية. هناك الكثير من الضباب في كل مكان. أنا لا أتخلى عن الأمل في تبدده ".[13]

ما يتجلى عند قراءة متأنية لعمل هابرماس الفكري بعد "الفضاء العمومي" هو ملاحظة أنه يجذر استنتاجات دراسته لنموذج الفضاء العمومي البرجوازي: من ناحية، يعد نقد الأيديولوجيا التكنوقراطية في "التقنية والعلم كإيديولوجيا" (على سبيل المثال) استمرارًا وتجذيرا للنقد الذي بدأه في الجزء الثاني من" الفضاء العمومي"، كما أن التحليل البنيوي للهيمنة "الشفافة" في مجتمعات الرأسمالية المتقدمة، الذي بدأه هابرماس في نظرية الفعل التواصلي، هو نمذجة نظرية للنشاط التواصلي الذي حدد معالمه أولاً في المناقشات العلنية في الفضاء العمومي البرجوازي، وأخيراً (ولكن أيضًا على سبيل المثال لمعيارية الفضاء العمومي) الفصل الثامن من القانون والديمقراطية حيث يعيد إحياء "دور المجتمع المدني والفضاء السياسي العام"، رغم تحفظاته في مقدمة الطبعة السابعة عشرة من" الفضاء العمومي" حيث قام بتحيين تحليلاته الأولى في الستينيات.

---

11 كما لاحظ ذلك إتيان قانتي أنظر:
Ganty, Etienne, Penser la modernité: essai sur
.Heidegger, Habermas et Éric Weil, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997

12 Haber, S., Habermas, une introduction, Paris, Pocket/La Découverte, 2001 p.76

13 *Habermas, Dialectique de la rationalisation*, Cahiers de philosophie, n° 3, hiver 1986-1987., p. 10

الواضح أن التغييرات المنهجية في مسيرة هابرماس ليست علامة على تغيير جذري في الخيارات النظرية، لكون نموذج "الفضاء العمومي" يتخلل كل جهده الألسني والسيسيولوجي والفلسفي. ومن الممكن القول إنه من الثابت عند هابرماس أن الفضاء العمومي هو الفضاء "الطبيعي" لكل تحرر بشري ممكن. إن أحد المسلمات الممكنة هو أن نرى في تغيير البراديغم الذي ينتج عنه تطوير البراديغم التواصلي وآثاره الفلسفية (النظرية والعملية)، هو مسار هدفه "تجذير" هذا النموذج للتحرر من خلال تحريره من انحرافاته البرجوازية ثم الرأسمالية المتقدمة. أن النموذج التداولي والراديكالي للسياسة الذي طرحه في كتابه "القانون والديمقراطية" دليل إضافي على معيارية راسخة للفضاء العمومي عند هابرماس.

2-ماركسية "معدلة"

يبرز الوجه الإشكالي لأطروحة هابرماس حول الفضاء العمومي من واقع كونها تستلهم المنهج الماركسي[14] (أو بالأحرى تعلن ماركسيتها)، ومع ذلك لا يمكن اعتبار مشروع "الفضاء العمومي" ماركسي بالمعنى، أقله السائد، للكلمة. وضع محير فعلا لكون ما يتبناه قولا ورهانا لا يتطابق مع المضمون الفعلي للكتاب: هل يتعلق الأمر بتناقض أم أنه يحيل إلى رؤية مخصوصة للماركسية كنظرية وكمنهج؟ وهل تصح في هذه الوضعية الثانية نسبته للماركسية؟ يتأسس التفسير الذي قدمه هابرماس على إثبات أنه لا الإطار المنهجي الماركسي "الصارم" ولا المنظور الماركسي "الأرثوذكسي" يسمح له ببناء "فهم منهجي" للحاضر التاريخي عبر مفهوم الفضاء العمومي. في الواقع، وفقًا للنقد الماركسي للأيديولوجيا، فإن الأفكار التي تمت مناقشتها ومشاركتها ونشرها في "الفضاء العمومي" هي أحد مكونات الأيديولوجيا البرجوازية التي تشارك في ترسانة الهيمنة المرتبطة مباشرة بالاستغلال الرأسمالي للعمل.

يمكن العثور على جزء من الإجابة في "ديالكتيك العقلانية": في إجابته على السؤال بشأن طبيعة علاقته بالنظرية النقدية الأولى، يشير هابرماس بوضوح إلى اختلافه بشأن قيمة المثل العليا الليبرالية المرتبطة بالثقافة البرجوازية للرأسمالية الليبرالية. في تقديره، وعكس ما ذهب إليه الماركسيون، لا يوجد في الإطار المنهجي للماركسية ما يبرر الاستبعاد التام للمثل العليا البرجوازية التحررية لمجرد أنها برجوازية، فقد أشاد ماركس نفسه بالتقدم الذي تحقق بواسطة المثل العليا البرجوازية: "... لم تكن هناك فئة مثل"

---

[14] أندرو إدغار، في مقدمته (بعنوان "التراث الماركسي") يسلط الضوء على هذا الاهتمام الماركسي بالبعد التجريبي والتفكير الذاتي للفيلسوف. فهو يعتبر أن ليس فقط الفضاء العام بل جميع أعمال شباب هابرماس تعبر في الواقع عن مشروع هابرماسى ماركسي للنظرية النقدية للمجتمع بهدف عملي "لقد كان في هذه البيئة يشجع العمل على كل من النظرية الاجتماعية الماركسية ومتعددة التخصصات. ودراسة تجريبية للمجتمع المعاصر" Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 5

العلم البرجوازي "بالنسبة لي. في العلوم الراسخة، هناك أشياء مفيدة وأخرى أقل، في رأيي، كل ما له مضمون صالح من وجهة نظر معرفية أو بنيوية أو تأويلية، وهو عنصر يسمح بفك رموز أشياء في الداخل، يستحق أن نتمسك به. "[15]

يشير هذا المنظور إلى أصالة المشروع الهابرماسي للتحرر مقارنة بمشاريع أخرى تستلهم بدورها الماركسية، وبشكل أساسي مشروع الآباء المؤسسين للنظرية النقدية الأولى. يعلق كريستيان بوشندوم عن حق أنه: "يمكن للمرء أن يدرك بوضوح نقطة الخلاف الرئيسية بين الاتجاهين (نظرية هابرماس والنظرية النقدية)، يفرض هابرماس نفسه -وهذا واضح تمامًا منذ "الفضاء العمومي" -لنأخذ على محمل الجد الإمكانات العملية والعقلانية للديمقراطية البرجوازية "[16].

ولكن يظل مع ذلك من الممكن العثور على نقطة تقاطع فيما يسميه س. هابر "الافتراض المعياري لماركس"[17] الذي يوجه المادية التاريخية، والذي يعتمد على فكرة أن الإنسان هو فاعل حقيقي في التاريخ، وأن لا مصير للبشر إلا أن يقرروا مصيرهم بأنفسهم. يتعلق الأمر بـ "معنى" مشروع ماركس أكثر منه بمحتواه المحدد تاريخياً. ما يقدم نفسه على أنه افتراض معياري مسبق هو الإيمان بالكائن البشري ، والإيمان الراسخ بقدرة المجتمعات على حكم نفسها، واليقين بأن البشر يمكنهم تغيير مجرى التاريخ وتحرير أنفسهم: " يتبنى هابرماس في "الفضاء العمومي" ، لكن دون مناقشته ، الجوهر المعياري للفكر الماركسي للتاريخ: يمكن أن يصبح البشر ذواتا فاعلة؛ يمكنهم أن يقلبوا تاريخًا من المعاناة إلى تاريخ يتصورونه ويريدونه بأنفسهم؛ وهذا المظهر الأول من مظاهر الاستقلالية يجب أن يؤدي إلى تعزيز التنظيم الاجتماعي الأصلي الذي سيكون أفضل بكثير من السابق ، قادرًا على استيعاب القدرات البشرية لتقرير المصير. "[18]

هذه الفكرة التي تعطي "معنى" للمشروع الماركسي، يكتشفها هابرماس في الفضاء العمومي البرجوازي في القرن الثامن عشر في أوروبا، وهو كماركسي يبدأ دراسة هذا الفضاء العمومي ويميز فيه بين لحظتين: الأولى تعود إلى الفضاء العمومي الليبرالي الذي تبلور مع ظهور الحداثة ويكشف عن نموذج تحرري جسّده أشخاص عاديون مجتمعون في جمهور ضد السلطة نفسها. والثانية تشير إلى رأي عام غير

---

[15] Habermas, *Dialectique de la rationalisation*, *Cahiers de philosophie*, n° 3, hiver 1986-1987., p. 62

[16] كما يلاحظ كريستبان بوشندوم: من الواضح أن ما يطرح مشكلا في فلسفة ماركس بالنسبة لهابرماس هو بوضوح فلسفة التاريخ الماركسية التي تتعارض مع التقدير الإيجابي للفضاء العمومي البرجوازي. رغم أن ماركس لا يعترض على المحتوى الإيجابي والتحرري الموجود في أساس البرجوازية الليبرالية، فإن فلسفته في التاريخ تتجاهل المحتوى التقدمي للغاية لمفهوم الفضاء العام. ومع ذلك، فإن علاقة هابرماس بفلسفة التاريخ متناقضة: إذ يرفض المنطق الذي تتضمنه، ويواجهها بفكرة مشروع الحداثة "غير المكتملة" بمنطق آخر يمكن تفسيره على أنه شكل معدل (في أهدافه) لفلسفة التاريخ (انظر أيضًا على وجه الخصوص، Gérard Raulet، ‹Critique de la Riseon communicationnelle in: Habermas‹ la Riseon‹ la Critique‹ coll. "Procope"‹ Paris (1996 ‹Éd. du Cerf

[17] Haber S., *Habermas, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2001 p.25

[18] Haber, S., op. cit., p. 32

مسيس ومتلاعب به من قبل التكنوقراط لخدمة الرأسمالية التي أصبحت متقدمة وتتبع تقنيات الهيمنة "الشفافة".

تهدف دراسة هابرماس "للتحولات البنيوية للفضاء العام" إلى فهم هذا الواقع التاريخي الجديد الذي رسمته دولة الرفاهية من خلال تتبع المسار الذي أدى إلى انحطاط نموذج ممكن للتحرر. في الوقت نفسه، يكشف عن الحاجة إلى إعادة صياغة الإطار المنهجي للماركسية دون أن يكون الثمن الذي يجب دفعه هو التخلي عن الماركسية. إن ما هو ملح بالنسبة لهابرماس مزدوج: "تصور" هذا الواقع التاريخي الجديد وتحديث الماركسية، التي لا تستطيع أن تمنح نفسها موقعا فوق التاريخ حتى لو كانت غير قابلة للتجاوز: "على أي حال، من الواضح أنه لا يمكننا البقاء في مثل هذه التقاليد إلا إذا قمنا بتغييرها وإذا انتقدناها. إنه لمن التفاهة التأويلية أن نقول إن ما يظل حيا هو فقط التقاليد التي تتغير عندما تجد نفسها في مواقف تغيرت. "[19]

إن الأولوية ليست لتأكيد الماركسية، بل الأحرى تحديثها وإعادة صياغة إطارها المنهجي حتى تتمكن من دمج هذا الواقع التاريخي الجديد، كما يؤكد س. هابر: "لكن أصالة العمل تتمثل بشكل أساسي في إعادة دمج هذا الموضوع في إطار فلسفة مستلهمة من ماركس، وفوق ذلك، في الإيحاء بأن استمرار هذه الفلسفة يمر عبر تقديم هذا الموضوع في المقام الأول. "[20] يوفر "الفضاء العمومي" فرصة لهابرماس لتأكيد ماركسيته النقدية تجاه واقع تاريخي يعزز الهيمنة التي أصبحت "غير مرئية" ونحو الماركسية التي تميل إلى أن تصبح "أرثوذكسية. "

في النتيجة، في نقده للماركسية "الأرثودوكسية" بوجه خاص، يسعى هابرماس إلى تحرير نظرية ماركس من فلسفة التاريخ "الساحقة". في المقابل، وعكس ما ذهب إليه هابرماس نفسه، فإن الدراسة التاريخية للتغييرات البنيوية للفضاء العام البرجوازي، كما عبر عن ذلك العنوان الفرعي "للفضاء العمومي"، تفترض مسبقًا، في قراءتها للوقائع وكذلك في حكمها عليها، فلسفة للتاريخ، بمعنى تفترض أن هناك مسارا للتحرر ينبغي ألا يحيد عنه. لكن "فلسفة التاريخ" الضمنية هذه هي بالتحديد مضمون نقده للماركسية. بعبارة أخرى، هذه الدراسة التاريخية الموجهة بفلسفة التاريخ تجد ماركس في نفس المكان الذي تعتقد أنها تجنبته. يعود الفضل للأستاذ لويس كيري توضيح هذا المعطى: "كان هذا النموذج معياريًا، بمعنى أنه يمثل الشروط المثالية لتنظيم سياسي وممارسة سياسية بدورها تسمح بتحرر الأفراد والجماعات. يعتقد

---

[19] Habermas, *Dialectique de la rationalisation*, *Cahiers de philosophie*, n° 3, hiver 1986-1987, p. 60

[20] Haber, S., *Habermas, une introduction*, Op., Cit., p.25

هابرماس الآن أن مثال الفضاء العام البرجوازي تضمن الافتراضات المسبقة لفلسفة التاريخ. لهذا السبب تخلى عنه كأساس معياري لنظريته النقدية، وأحل محلها نظرية الفعل التواصلي والعقلنة الاجتماعية "[21]

3-مفهوم الفضاء العمومي

3-أ-المقاربة المفهومية والدراسة الوصفية

من الأسئلة المهمة المتعلقة بـ «الفضاء العمومي" هي بلا شك تلك التي تتعلق بطبيعة الدراسة التي عرضها هابرماس: هل هذه دراسة تاريخية، وبالتالي تتعلق بظهور هذا الفضاء وبنيته وتفككه في القرن الثامن عشر في إنجلترا وفرنسا وألمانيا؟ أم أنه يقدم تصورا عن الفضاء العمومي بناءً على أمثلة تاريخية تؤكد رؤية معينة لهذا الفضاء وإمكاناته التحررية؟

في المقدمة، يطرح هابرماس إقرارا إشكاليًا حول طبيعة عمله: فهو يصر على أنه يدرس الفضاء العام البرجوازي على أنه "مقولة تميز حقبة معينة"[22]. ما يناقش في هذا الكتاب هو "الفضاء العمومي البرجوازي": هيكله وتطوره. يصر على اعتبار اشتغاله تأريخي وليس تأملا في مثل أعلى مطلق[23]. من المفارق أنه يثبت في مقدمة الطبعة السابعة عشرة أنه أراد أصلاً "الكشف عن النمط المثالي للفضاء العمومي البرجوازي"[24]. بعيدًا عن كونه تناقضًا، يشير هذا الإثبات إلى أن البعد التاريخي للدراسة مرتبط بمنهج توصيفي مثالي: يدرس هابرماس شروط وجود الفضاء العمومي البرجوازي في القرن الثامن عشر في إنجلترا وفرنسا وألمانيا وتجميع الملامح في نموذج ما، ثم في مرحلة ثانية، التفكير في الاختلافات بين هذه البلدان الثلاثة انطلاقا من هذا النموذج الذي يظل مرتبطًا بـ "خصائص شكل تاريخي محدد"[25]. "

إذا كان "الفهم المنهجي" للمجتمع يستوجب إنشاء مفهوم يشرح مختلف الظواهر التجريبية ويساعد على فهم ديناميكيات المجتمع، فإذن مفهوم الفضاء العمومي وفقًا لهابرماس، يسمح ، بتفسير المجتمع الحديث ويجعل من الممكن تفسير الديناميكيات التحررية التي تقودها الحداثة: "إذا تمكنا من فهم تاريخ

---

[21] Louis Quéré, *Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales,* in *Habermas, la raison, la critique,* coll. « Procope », Paris, Éd. du Cerf, 1996 p.78

[22] هابرماس 1993. أ. ص. 28

[23] *المرجع نفسه، ص. 54*

[24] المرجع نفسه، ص. 55

[25] المرجع نفسه، ص. 58

البنى المركبة التي نمثلها اليوم بشكل مشوش في أيامنا تحت عنوان" الفضاء العمومي "، فسيكون من حقنا حينئذٍ أن نأمل من خلال هذا النهج، بالإضافة إلى توضيح ذلك المفهوم من وجهة نظر سيسيولوجية، أن إحدى المقولات المركزية لمجتمعنا تعطينا فهمًا منهجيًا له. "[26]

يتعلق الأمر بتحقيق منهجي في مفارقة: كيف تحولت عملية تحرر فريدة في تاريخ البشرية بسرعة إلى مشروع للهيمنة؟ إما أن هذا المسار (المشروع) هو بطبيعته مشروع هيمنة وهو بالتالي تحرري في شكله فحسب، أو أنه تحرري في أساسه، ولكنه انحرف أو وقع تحريفه ولم يحقق رهانه ولم يكن قادرا على "استكمال" أهدافه. الفرضية الأولى هي تلك الخاصة بالنسخة الأولى من النظرية النقدية، وهي نظرية هوركهايمر وأدورنو إلى حد أدي بهما إلى التخلي عن كل أمل في التحرر وإلى حد مماهاة العقلانية مع الهيمنة كما هي حالة هيربرت ماركيز. في المقابل، اختار هابرماس الفرضية الثانية منذ الخمسينات. بعبارة أكثر دقة، يثبت مشروعية الإقرار أن مشروع التنوير قد سقط في هيمنة غير مسبوقة ذهبت إلى حد تدمير مصلحة التحرر[27] لكنه يظل مشروعا تحرريا في جوهره. الفرضية الأولى تظل بلا أساس. في المقابل، فإن الفرضية الثانية التي بموجبها انحرف مشروع التنوير عن أهدافه، وأن الزخم التحرري عُلّقِ ولم يُدمر، بحاجة إلى إثبات.

يبدو أن الدراسة المفهومية ليست سوى الوجه الآخر للوصف التاريخي. في مقابل اقتصار هذا الوصف على ظاهرة الفضاء العمومي البرجوازي، فإن الدراسة المفهومية تدمج المفهوم في دراسة شاملة تركز على مصير المضمون التحرري للحداثة. بعبارة أخرى، تعتبر الدراسة التأريخية وصفية في الأساس ومتفردة بطبيعتها، في حين يسعى التفكير في المفهوم إلى "فهم" معنى ونطاق مفهوم الفضاء العمومي في سياق التفكير في قيمة مشروع الحداثة. إن ما أكدته التطورات اللاحقة لفكر هابرماس هو حقيقة أنه أثناء رصده للمستطاع التحرري لمفهوم الفضاء العمومي، فإنه يعيد تفعيل هذه الإمكانات في سياق المجتمع المعاصر من خلال مقاربة جديدة لمفهوم الديمقراطية تعيد صياغة الجوانب التحررية لمفهوم الفضاء العمومي خاصة في كتابه" القانون والديموقراطية".

---

[26] المرجع نفسه، ص. 51
[27] انظر هابرماس، 1973

3-ب-نشأة الفضاء العمومي البرجوازي

إن الفضاء العمومي[28] ليس ظاهرة حديثة بشكل حصري، بل هو، كما يقول هابرماس، اليوم كما في الأمس، "مبدأ يبني نظامنا السياسي".[29] ومع ذلك، فإن الحداثة تتضمن مفهومًا جديدًا لمكانة ودور هذا الفضاء العمومي. بالمقابل، فإن هذا المفهوم لا يقدم فقط للحداثة أصالتها، ولكنه يحفز ديناميكية تحررية تتجاوز الإطار المحدد تاريخيًا للتنوير. حتى لو لم يشر إلى حنا أرنت إلا مرة واحدة[30] فإن هابرماس يستعير منها وصف نشأة الفضاءين العام والخاص. بهذا المعنى فإن شرح هذا المفهوم ينطوي بالضرورة على دراسة العلاقة بين هذين الفضاءين. لكن تجدر الإشارة إلى واقع أن ما هو "حديث" في الفضاء العمومي البرجوازي ليس التمايز بين هذين الفضاءين، ولكن طبيعة علاقتهما (حيث أن التمايز يعود على الأقل إلى المجتمع اليوناني القديم). بعبارة أخرى، ما تطور ليس هذا التمايز، بل معنى ما هو "خاص" وما هو "عام": تعمل المدينة اليونانية وفقًا لتقابل صارم بين الخاص والعام، إذ هناك الفضاء الخاص، الذي كان مجال الأسرة والنشاط الاقتصادي بينما يشير العمومي إلى المجال السياسي البحت، وهو مخصص للنقاش السياسي حول شؤون المدينة. يُنظر إلى الفضاء الخاص فقط من خلال وظيفته المتمثلة في الحفاظ على النشاط الحيوي، بينما يعتبر المجال العام فضاء تطور "أعلى وأكثر الملكات البشرية"[31] لأنه مكان النقاش السياسي المكرس للدفاع عن المصلحة العامة.

تجذب سمتان أساسيتان لهذا المفهوم اليوناني للمجال العام اهتمامًا خاصًا: من ناحية، يتم تحديد كل شيء عبر الخطاب، ولا يعتد فيه إلا لقوة البرهان؛ ومن ناحية أخرى، حظر العنف والإكراه: يعتمد العمل السياسي المشترك على النقاش. المفارقة، إن المواطن اليوناني الذي يمارس بشكل خاص سلطة مطلقة وعنيفة على أسرته وعبيده، ينخرط علانية في نقاش وعمل سياسي ينفي الاستبداد والعنف.

تاريخيًا، لا يمكن للمدينة اليونانية أن تتجاوز سياقها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الخاص. إذ انهار النموذج اليوناني في القرون التالية، وتحولت العلاقة بين الفضاءات الخاصة والعامة بطريقة جوهرية. في الواقع، في العصور الوسطى، اختفى الفضاء العام ولم يبق إلا الفضاء الخاص، الذي تتركز ضمنه جميع الأنشطة، حيث يتم تصميم جميع العلاقات الاجتماعية على نموذج الأسرة (الأسرة الأبوية).

---

[28] المصطلح الألماني Öffentlichkeit يأتي من إثبات صفة "öffentlich" التي تعني "مفتوح" أو "عام". تشير الترجمة الحرفية إلى المصطلح الفرنسي "علانية". ومع ذلك، فإن الدلالات العديدة لهذه الكلمة باللغة الفرنسية، فضلاً عن الاستخدام الأوسع نطاقاً للكلمة الألمانية، تجعل هذه الترجمة غير قابلة للتطبيق.

[29] هابرماس، 1993 / أ، ص. 48

[30] المرجع نفسه، ص. 83

[31] المرجع نفسه، ص. 85

كان تطور التجارة على نطاق واسع من القرن الثالث عشر (في أوروبا) علامة على ولادة الفضاء العام البرجوازي الذي تبلور في نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا وخلال القرن التالي في ألمانيا وفرنسا. تبادل السلع والمعلومات الذي رافق هذا التطور كان عاملاً حاسماً في نشأة وتطور الفضاء العمومي. عمل المؤرخون مطولًا على هذا التمفصل، ويحاول هابرماس، أثناء عمله على البيانات التأريخية، استغلال هذه العناصر لدعم تعريف معين للفضاء العمومي. في الواقع، أدى تطور الرأسمالية إلى تحول الأنشطة الاقتصادية إلى اهتمامات جماعية وسمح بتحول الفضاء الخاص ليصبح عامًا ومشكلاً مجالًا اجتماعياً جديدًا، واختزال فئة الخاص فيما يسمى الآن "الخصوصية ". إنه يكشف عن البدايات ومن ثم تشكيل الفضاء العمومي البرجوازي داخل هذا الفضاء الاجتماعي الجديد. كما تبين الأدلة التاريخية (التي لن نناقشها بالتفصيل في هذا السياق) فان تبادل السلع كان في الوقت نفسه تبادل للمعلومات. كان التطور المتأخر للصحافة عاملا حاسما في توسع الفضاء العمومي البرجوازي، الذي كان العنصر المحدد فيه هو العلنية (أو العمومية). بالنسبة إلى هابرماس، وجدت الصحافة منذ أن أصبحت التقارير متاحة للجمهور (في نهاية القرن السابع عشر، وهي الفترة التي ظهرت فيها أيضًا الصحف اليومية الأولى): ما كان حتى ذلك الحين خاصًا أصبح الآن عامًا وعلنيا.

يعتبر تاريخ العلاقة بين هذين الفضاءين (العام والخاص) بالإضافة إلى بنية هذه العلاقة داخل المجتمع الحديث أمرًا مهمًا بالنسبة لهابرماس بالنظرً لكونها توضح التعريف الذي يقدمه للفضاء العام والتغيير البنيوي الذي مرت به هذه العلاقة مع ظهور البرجوازية. في الفصل الثاني من "الفضاء العمومي" عرض هذا التعريف، الذي له جانبان متكاملان:

من ناحية أولى، هيكل هذا الفضاء العام:

"يمكن أولاً فهم الفضاء العمومي البرجوازي على أنه فضاء الأفراد المتجمعين في جمهور ..."[32]

من ناحية أخرى، نمط اشتغال هذا الفضاء:

"المتجمعين يطالبون بهذا الفضاء العمومي الذي تنظمه السلطة، ولكنه ضد هذه السلطة نفسها بشكل مباشر. وسيط هذا التضاد بين الفضاء العمومي والسلطة مبتكر وغير مسبوق في التاريخ: إنه الاستخدام العمومي للعقل. "[33]

يسعى التعريف الهابرماسي إلى التأكيد على الديناميكيات الخاصة بهذا الفضاء فمجرد تبادل المعلومات بين الأفراد الذين يشكلون جمهورا لا يعتبر عنصرا تأسيسيا لهذا الفضاء العمومي لأنه إلى هذا

[32] المرجع نفسه، ص. 67

[33] المرجع نفسه، ص. 67

التبادل ينضاف تحليل ونقد هذه المعلومات، مما يدفع إلى الاستخدام العمومي للعقل. إن جوهر هذا التعريف هو هذه الحقيقة الأصلية المتمثلة في المطالبة بالحق في (و) ممارسة الاستخدام العمومي للعقل. ما هو أبعد من هذا التعريف، هو فكرة الاستخدام العمومي للعقل والنقاش والتي هي في صميم عمل هابرماس، ومن الجائز القول إنه يبذل جهدا كبيرا لتأسيس هذه الفكرة واعتبار هذا الاستخدام لا فقط العنصر الذي يحدد ما هو حقيقي وخير وعادل، ولكن أيضًا الخط الفاصل بين الهيمنة والتحرر.

بصرف النظر عن مسمياتهم وخصائصهم، سواء كانت المقاهي الإنجليزية أو الصالونات الفرنسية أو الجمعيات المضيقة الألمانية، فإن هذه "الفضاءات" لهذا الاستخدام العمومي للعقل تساعد في تغذية التطلع العام للمناقشة. ما هو ثوري في هذه "الفضاءات" هو، من ناحية، حقيقة أن "الجمهور" يناقش المجالات التي كانت مستبعدة حتى ذلك الوقت من النقاش العام، ومن ناحية أخرى، واقع أن جميع "المناقشين" يعاملون على قدم المساواة لأنه لا سلطة إلا لقوة الحجة. في البداية، تركزت هذه النقاشات العامة على المسائل الأدبية والفلسفية والفنية بشكل عام وانتشرت تدريجياً إلى "الجمهور العريض". في مرحلة موالية ومن خلال "تقويض الوعي العام الأدبي"[34] الذي أصبح يتطلع للمسائل السياسية الأساسية المتعلقة بتنظيم السلطة والبدائل الممكنة للحكم المطلق: "يتطور الوعي السياسي داخل الفضاء العمومي البرجوازي ويصوغ، في مواجهة السلطة المطلقة، مطلب ومفهوم القوانين المجردة والعامة، وبالتالي يتعلم تأكيد نفسه في النهاية، باعتباره الرأي العام، باعتباره المصدر الشرعي الوحيد لهذه القوانين. "[35]

على هذا النحو تولى الفضاء العمومي البرجوازي تدريجياً وظائف سياسية خلال القرن الثامن عشر. بالنسبة إلى هابرماس، القانون العام الإنجليزي، قانون الأراضي العام الألماني، القانون المدني الفرنسي: "تشترك كل هذه المدونات القانونية لا فقط في أنها تم إنتاجها لصالح البرجوازية، ولكن أيضًا أنها نشأت في بيئتها المحددة، لأنها تنبع في جزء حد كبير منها من الطريقة التي يستخدم أفراد، تجمعوا في جمهور، عقولهم."[36]

هذه الفضاءات التي كانت التجسيد ذاته لعملية العقلنة التي تميز مشروع الحداثة، تعكس هذه الفضاءات العامة البرجوازية بوضوح واقعا جديدا، فعلى الرغم من أنها منظمة ومسيطر عليها من قبل السلطة، قوة الدولة الليبرالية، فإن الأفراد الذين أصبحوا مواطنين "يتملكون زمام" هذا الفضاء العمومي ويحولونه إلى "سلطة مضادة". وبهذا المعنى تحديدا، تحيل "العلنية" و "النقد" إلى شكل من أشكال السلطة

[34] المرجع نفسه، ص. 72
[35] المرجع نفسه، ص. 73
[36] المرجع نفسه، ص. 79

المضادة: "تهدف هذه الفضاءات إلى الوساطة بين المجتمع والدولة، من خلال مساءلة الدولة علنيا أمام المجتمع، وهو الـ Öffentlichkeit الذي تحدث عنه كانط. يتضمن النقد العلني الحصول على المعلومات اللازمة عن سير الدولة، بحيث يمكن فحصها وانتقادها في نظر الجمهور. "[37] تركز دراسة هابرماس على هذه النقطة: "العملية التي يستخدم فيها الجمهور المكون من الأفراد القادرين على استخدام عقولهم بمفردهم واستحواذهم على الفضاء العمومي الذي تراقبه السلطة ويحولونه إلى فضاء يُمارس فيه النقد ضد سلطة الدولة. "[38]

هذا الفضاء في الواقع مساحة مفتوحة بين الدولة والمجتمع المدني، حيث يجتمع المواطنون لمناقشة القضايا العامة بحرية، وبالنتيجة فإن مفهوم الفضاء العمومي يؤدي وظيفة سياسية. واقعيا يتشكل رأي عام يمارس مهام نقدية ومؤثرة ومراقبة تجاه الدولة. إن الفضاء العمومي البرجوازي لا يتشكل من رعايا للدولة ولا من وكلاء اقتصاديين منشغلين بمسائل متصلة بالمصلحة الفردية، بل يشكلون جمهورا عاقلًا وبالتالي "متنورا" متحرر من أي مرجعية دوغمائية أو تقليدية.

عندما يريد الفاعلون الاجتماعيون التأثير على قرارات الحكومة، فإنهم يستخدمون الشرعية الشعبية؛ يجب أن يتم اعتماد وجهات نظرهم ومشاريعهم من قبل المجتمع: "بعض القوى الاجتماعية التي تريد أن تكون قادرة على التأثير على قرارات السلطة تلجأ إلى جمهور من الذي يستخدمون عقولهم، من أجل إضفاء الشرعية أمام هذا المنتدى الجديد (الفضاء العمومي) على بعض مطالبهم. "[39]

الجديد في الفضاء العمومي البرجوازي هو حقيقة أنه يقدم نفسه على أنه "هيئة رقابة على تجاوزات الحكومة"[40] وخاصة طريقة ممارسة هذه الرقابة لأنها ليست مسألة احتجاج فئوي ولكن "نقاش عام" حول قضايا تمس المصلحة العامة للمجتمع.

بصرف النظر عن الحدود التاريخية والبنيوية (البعد البورجوازي)، يرصد هابرماس في الأسلوب الذي يدار به هذا الفضاء البرجوازي وكذلك في الحالة النقدية التي لا تحتكم إلا للعقل، مسار يمكن أن يكون مرجعيا لمشروعه التحرري. تصح هذه المرجعية أيضا في الحدود التاريخية لهذه التجربة، أي أن ظروف ظهورها وأسباب تفككها، هي مصدر إلهام لمفهومه عن التحرر. ذهب إيتيان غانتي إلى أبعد من ذلك ليرى في التطورات اللاحقة (التي أدت إلى نظرية الفعل التواصلي وكذلك في أخلاقيات

---

[37] Alain Létourneau, *Remarques sur le journalisme et la presse au regard de la discussion dans l'espace public*, dans Patrick J. Brunet, *L'éthique dans la société de l'information*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2001, p. 49

[38] هابرماس، 1993 / أ، ص. 61

[39] المرجع نفسه، ص. 67

[40] المرجع نفسه، ص. 114

التواصل والديمقراطية التداولية) سعياً لإعادة تنشيط هذا النموذج التاريخي مع تحريره من هيكله البرجوازي أو تفككه اللاحق إلى فضاء من التلاعب الدعائي والسيطرة في ظل الرأسمالية المتقدمة: "من المؤكد أن هذا مجرد مثال تاريخي فقد قوته المعيارية في التحول المعاصر "للدعاية" إلى تلاعب سياسي بالجماهير ، مع ذلك ، فإن كل جهود هابرماس مدفوعة بالرغبة في إعادة تنشيط البعد المعياري لهذا الفضاء العمومي المستقل الذي يشكل الحداثة السياسية ".[41] يؤكد المسار اللاحق لمشروع هابرماس الفلسفي حقيقة أنه ظل مرتبطًا بعنصرين تأسيسيين على الأقل مرتبطين مباشرة بالفضاء العمومي البرجوازي:

الأول هو بوضوح الاستخدام العمومي للعقل في المسائل العملية. ربما من خلال هذا المكون من الفضاء العمومي البورجوازي يرصد هابرماس "معيارية" يتمسك بها ضد "ما بعد الحداثة" التي هي ضد "تجانس العقل الحديث" بشكل جذري. بالنسبة إلى هابرماس، لا يقدم الفضاء العمومي البرجوازي المثال المحتمل لمعارضة مباشرة ضد السلطة نفسها، ولكن بشكل خاص حقيقة أن: "وسيط هذا التعارض بين الفضاء العمومي والسلطة، أصلي وغير مسبوق في التاريخ: إنه الاستخدام العمومي للعقل".[42]

يؤكد هابرماس بشكل متكرر في "الفضاء العمومي" أن الميزة الأساسية للفضاء العمومي البرجوازي تكمن في حقيقة أن أعضائه يتشاركون إرادة الاستخدام العلني للعقل. هذه الفكرة التي صاغها إيمانويل كانط على وجه التحديد في زمن ظهور الفضاء العمومي البرجوازي. من خلال إدراج هذه العبارة الكانطية، يؤكد هابرماس بشكل خاص على "Sapere Aude! "، الأمر الذي يدفع الفرد إلى استخدام عقله الخاص للخروج من الوصاية التي يعيشها.

يؤكد هابرماس على إثر كانط أن إمكانية الأنوار (التحرر) تتحدد بالخروج من وضع الوصاية، وأن هذا الخروج يتم عن طريق "استخدام العقل دون توجيه الآخرين" وأن هذا الاستخدام يجب بالضرورة أن يكون علنياً. ما يؤكده مجدداً هو، في الواقع، الفكرة الكانطية القائلة بأن التحرر، حتى لو كان في النهاية مسألة إرادة فردية، لا يمكن تفعيله إلا داخل المجتمع بأسره. بعبارة أخرى، التحرر، الذي هو استخدام العقل دون وصاية الآخرين، لا يتشكل إلا من خلال الاستخدام العام، وبالتالي مع الآخرين، للعقل. إنها في الواقع إحدى مفارقات التحرر وأحد أكثر خصائصه الجوهرية التي يشترك فيها هابرماس مع كانط والتي يطرحها هذا الأخير: رغم أن التحرر مسألة إرادة شخصية، إلا أنه لا يمكن أن يتحقق إلا داخل المجتمع. يرصد هابرماس في مفهوم الفضاء العمومي وكذلك في شكل الفضاء العمومي البرجوازي تحقق

---

[41] Ganty, Etienne, *Penser la modernité : essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997 p.186-187

[42] هابرماس، 1993 / أ، ص. 38

هذين المكونين لمفهوم التحرر. يمكن القول أيضا إن ما تبع هذا التحليل في إنتاج هابرماس الفلسفي ليس سوى بحثا في شروط التحرر الفردي ولكن في إطار مجتمع متحرر.

العنصر الثاني الذي ظل هابرماس مرتبطًا به بشكل خاص هو منزلة الفضاء العام البرجوازي كسلطة مضادة: الفاعلون الاجتماعيون الذين يمكنهم التأثير على قرارات الحكومة. يُنظر إلى الفضاء العمومي على أنه ساحة "للتداول" يسمح للناس فيها بحكم أنفسهم؛ والذين يناقشون قرارات الحكومة بعد علمهم الكامل بها وبالقضايا المهمة في مجتمعهم من خلال وسائل الإعلام. في مواجهة المنطق الحكومي الذي يسترشد بمصالح الرأسمالية، يظهر الفضاء العمومي كسلطة معارضة تسترشد بمنطق بديل هو منطق قوة الحجة الأفضل التي تحرر الممارسة السياسية من مقتضيات الرأسمالية. يوفر هذا الوضع الظروف لانعتاق حقيقي وممكن لأنه يسمح بإجراء مداولات عقلانية حول مسائل "عملية" تم اختزالها بشكل غير صحيح في ظل الرأسمالية المتقدمة إلى مشكلات "تقنية" بسيطة.

من الممكن بالفعل الكشف في "الفضاء العمومي" عن عناصر الترابط التأسيسي بين المناقشة والاستخدام العام للعقل والعلنية والتحرر. على الرغم من الاختلاف في التقدير بين كانط و هابرماس حول القيمة الحقيقية للتنوير ، والحكم على الفضاء العمومي البرجوازي (حيث يعتبر كانط ، الذي يعيش المرحلة وتطوراتها ، أن تقدم الطبيعة البشرية نحو التحرر لا يزال قيد التحقق ، بينما يشهد هابرماس تفككه و يعتبره "منتهيًا") فإن هابرماس يستعيد في "الفضاء العمومي" الفكرة الكانطية أن مجتمعا يتجه نحو التحرر يجب أن يخضع لمبدأ العلنية ، وهذا يعني أن جميع جوانب الحياة المشتركة ، وخاصة القرارات السياسية ذات الاهتمام العام ، يجب أن تكون علنية و ينبغي مناقشتها من قبل الجمهور وأمامه. ومع ذلك، فإن هذه المناقشة، التي صاغها هابرماس لاحقًا، لا يمكن أن تتم إلا من خلال الاستخدام العمومي للعقل، وهذا هو سبب انتماء المصطلحين إلى منظور واحد.

يستخدم هابرماس "الاستخدام العلني للعقل" و"العلنية" بالتناوب (في النصف الأول من الكتاب يتحدث عن الاستخدام العام للعقل والعلنية في النصف الثاني). المفهومان قريبان جدًا. في كلتا الحالتين، يتعلق الأمر بإرساء مبدأ العلنية بحيث يستمر الاستخدام العام للعقل في التوسع. بالنظر إلى التطورات اللاحقة لفكر هابرماس، لا يندهش المرء من تركيزه على هذه الظاهرة الاستثنائية المرتبطة بالفضاء العمومي البرجوازي. كان الفضاء العمومي في الأصل خاصًا بمعنى أنه خلال عصر التنوير، تم تطوير عدد من الفضاءات الخاصة -الصالونات والمقاهي والنوادي -حيث يقوم الأفراد بتحليل وانتقاد التجارب الشخصية فيما بينهم. إنهم "أشخاص عاديون مجتمعون في مكان عام"، وكل منهم يستخدم عقله في مناقشة متواصلة خالية من أي سيطرة. تفترض فضاءات المناقشة هذه وجود أفراد مستقلين (البرجوازية)، قادرين على تكوين رأيهم الخاص، وليس "تابعا" للخطاب السائد. تضاف حقيقة أخرى إلى هذه العملية

الاستثنائية، وهي تطور الصحافة بفضل التوسع السريع للصحف في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إذ أن البرجوازية الناشئة، كما يشير غانتي: "شكلت نفسها في مجموعة سياسية وثقافية، وليس فقط في طبقة اجتماعية-اقتصادية تهتم بمصالحها الخاصة ".[43] هذه الظاهرة، التي يمكن من خلالها نشر المعلومات في كل مكان وإتاحتها للجميع، من خلال الصحافة والمراسلات بين الأفراد، تستفيد الآراء من "علنية" معينة، أي عمومية. تشكل ولادة مبدأ العلنية، الذي يصفه هابرماس على أنه شرط الاستخدام النقدي والعام للعقل، ونموذجًا للتواصل العام بعيدًا عن الهيمنة ولا يخضع إلا لـ "قوة الحجة الأفضل".

4 -تفكك الفضاء العمومي

يتحول الوصف التاريخي الموضوعي لظاهرة الفضاء العمومي البرجوازي إلى "قراءة" نقدية لمصير هذا "المثل الأعلى". يكشف حكم كريج كالهون للنصف الثاني من "الفضاء العمومي" عن "المنعطف النقدي" الحاسم في الكتاب. في هذا الحكم، يثبت أن "النصف الثاني من الفضاء العمومي أقل كفاءة من النصف الأول. "[44]، بما أن هابرماس لم يطبق على المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صرامة التحليل التي استخدمها للعصر الليبرالي.[45] لكن هذا الحكم السلبي لا يأخذ في الاعتبار السياق النقدي للعمل التحليلي لهابرماس في بداياته تحت تأثير النظرية النقدية الثانية (هوركهايمر وأدورنو). في هذا التوجه، الهدف المعلن للدراسة "المنهجية" لا يسعى فقط إلى الكشف عن المنطق الذي يؤدي إلى ظهور الفضاء العمومي البرجوازي، ولكن أيضًا إلى تفككه. سواء في لاحق المشروع الفلسفي لهابرماس، أو أيضًا الصفحات الأخيرة من الكتاب حيث يتعلق الأمر بشروط انقلاب المسار التحرري على ذاته، تثبت أن هابرماس أثناء محاولته احترام مقتضيات التحليل الدقيق، لا يهمل الرهان النقدي والتحرري لهذه الدراسة. يشير هذا الرهان إلى مقاربة يشترك فيها هابرماس مع هوركهايمر وأدورنو، وهو منهج علم اجتماع نقدي وبصورة أعم نظرية نقدية للمجتمع المعاصر الذي يخضع لأشكال جديدة من الهيمنة التي يكشف عنها تحليل ماركسي نقدي حصرا.

---

[43] Ganty, Etienne, *Penser la modernité : essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997, p. 185

[44] Calhoun Craig (dir.) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts/London: the MIT Press, 1992 coll. « Studies in Contemporary German Social thought » p. 29

[45] كالهون كريج، المصدر السابق. ص. 33. يؤكد كالهون في حكمه النقدي هذا التغيير في المرجع في جزأين أو مرحلتين من عمل هابرماس، ويعتبرها مصدرًا الضعف: "نقطة ضعف مركزية تتمثل في أن التحول الهيكلي لا يعامل المجال العام البرجوازي" الكلاسيكي "والمجال العام بعد التحول للرأسمالية" المنظمة "أو" المتأخرة "بشكل متماثل. يميل هابرماس إلى الحكم على القرن الثامن عشر من قبل لوك وكانط، والقرن التاسع عشر من قبل ماركس وميل، والقرن العشرين من قبل مشاهدي تلفزيون الضواحي النموذجي ".

بالنتيجة، بعد وصف ظهور الفضاء العمومي البرجوازي الليبرالي، فإن العنصر الثاني في الوصف الهابرماسي يتعلق بظهور الديمقراطية الشعبية في القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي كانت تتويجًا لتحولات هيكلية عميقة في الفضاء العمومي بعد الانتقال من الدولة الدستورية الليبرالية إلى الدولة الاجتماعية للرأسمالية المتقدمة. يعتبر هذا الانتقال بالنسبة لهابرماس تغييرًا رئيسياً في واقع تاريخي يزداد تعقيدًا وغموضًا، ويشكك في العديد من عناصر النموذج التفسيري الماركسي. إن الأساليب الجديدة للسيطرة التي تصاحب الرأسمالية المتقدمة وكذلك هياكل الشرعنة التي تطورها هذه الرأسمالية لا تستبعد أي مكون من مكونات المجتمع بما في ذلك وخاصة الفضاء العمومي.

من خلال تعريفها وطبيعتها وتقنيات نشرها، فإن الرأسمالية المتقدمة لا تستثني الفضاء العمومي لأنها تقوم على تعطيل تسييس الجمهور: "تتطلب السياسة الجديدة لتدخل الدولة نزع تسييس السواد الأعظم من السكان. "[46]

يشير التدخل المتزايد للدولة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية وصنع القرار السياسي بأسلوب إداري وتقني إلى ما يسميه هابرماس "تفكك المجال العام البرجوازي"[47] إلى "الفضاءات العامة الزائفة". ". علمنة الرقابة الاجتماعية يحيد الرأي العام. يحل محل الاستخدام العام والعلني للعقل، السلوك الانعكاسي وغير النقدي في شكل مجموعة من المواقف وردود الفعل المطابقة. إن هذا "الوعي التكنوقراطي" أدى إلى ما أطلق عليه هابرماس فيما بعد "استيطان عالم الحياة". يُستبدل "الإعلان النقدي" بدعاية "العرض والتلاعب"[48]، مما دفع هابرماس إلى التأكيد على أن: " المجال العام السياسي للدولة الاجتماعية ليس سوى شكل منحط من الفضاء العمومي البرجوازي. "[49]

مع هذا التداخل بين المجال العام والمجال الخاص، نشهد بشكل متناقض "تسييس المجتمع" الذي يسير جنباً إلى جنب مع "عدم تسييس الجماهير"، يتحدث فاندنبرغ بدقة عن "فضاء اجتماعي مسيّس لقيط، حيث تقوم المنظمات والأحزاب والدولة بإدارة شؤونها وتقرير المسائل العامة دون أي وساطة من الأفراد العاديين الذين يستخدمون عقولهم سياسياً، وبالتالي دون أي رقابة ديمقراطية."[50] التوافقات الناتجة عن علاقات القوة تحل محل الإجماع الناتج عن مناقشات دون تسلط.

---

[46] هابرماس 1973 ص. 42

[47] هابرماس، 1993 / أ، ص. 224

[48] المرجع نفسه، ص. 241

[49] المرجع نفسه.

[50] Vandenberghe, F., *Une histoire critique de la sociologie allemande*, Tome II, Paris, Éditions La Découverte et Syros 1998 p. 190

إن الفضاء العمومي الأدبي الذي كان في أصل الفضاء العمومي البرجوازي هو مثال على هذا التفكك. الجمهور الذي كان يناقش الثقافة أضحي الآن يستهلكها، وحل سوق حقيقي للسلع الثقافية محل منتديات المناقشة والنوادي. دور الصحافة هو الأكثر تأثيراً، إذ لم يعد يقصد منه ضمان مشاركة أكبر عدد في المجال العام، بل وقع تشويهه لأغراض تجارية. يتم اختزال استخدام العقل، في البرامج الإعلامية، إلى التعبير عن الآراء حول الأذواق والتفضيلات. العالم الذي أنشأته وسائل الإعلام ليس له إلا "مظهر الفضاء العمومي". الأكثر تعبيرا عن هذا التفكك هو مصير المناقشات البرلمانية: "يكشف التغيير في وظائف البرلمان عن مدى التهديد الذي يتربص بوضع الفضاء العمومي كمبدأ إرشادي لتنظيم الدولة: العلنية، التي كانت في البداية مبدأ النقد (الذي يمارسه الجمهور)، قد تم تقويضه إلى مبدأ إدماجي (موجه من قبل هيئات الدعاية الاستعراضية: من قبل الإدارة والجمعيات وخاصة من قبل الأحزاب). تم تحريف علنية المناقشات إلى دعاية للتزكية، كما أن علنية النقاشات القانونية تعرف تشويهاً مشابهاً، إذ تم الاستحواذ عليها في شكل استهلاك ثقافي ".[51]

السلوك الانتخابي تأثر بدوره بالدعاية المتلاعبة والاستعراضية: لم يعد الرأي السياسي يتشكل أثناء المناقشات الحجاجية، بل يتم تخليقه بشكل مصطنع بواسطة هذه الدعاية. الجمهور، هذه السلطة المضادة التي تناقش وتتداول، يتم ببساطة الانقلاب عليها: "في الماضي، كان على العلنية أن تشق طريقها من خلال معارضة سياسة السرية التي يمارسها الاستبداد: فهي تسعى إلى طرح الشخصيات والمشاكل للنقاش العام، وتضمن إمكانية مراجعة القرارات السياسية أمام محكمة الرأي العام. في أيامنا، في المقابل، لا يتم فرض الدعاية إلا بمساعدة سياسة السرية التي تمارسها مجموعات المصالح: فهي تضفي الهيبة العامة على الشخصيات أو الأشياء وتجعلها بالتالي من المحتمل أن يتم تبنيها دون تحفظ أو مناقشة. "[52]

إن انحطاط الفضاء العمومي البرجوازي هو نتيجة لاستيلاء الرأسمالية المتقدمة على الفضاء العمومي في شكل مشوه من الديمقراطية الشعبية، والتي سيعود إليها هابرماس بعد أربعين عاماً في "القانون والديموقراطية" (الجزء الثالث من هذا أطروحة). في "الفضاء العمومي"، يعتبر الأمر أكثر من مجرد وصف لفشل التجربة البرجوازية في المجال السياسي، إنه بالنسبة لهابرماس استنتاج أن الرأسمالية المتقدمة تتحدى بشكل جدي وعميق فكرة حياة اجتماعية تنظم عبر المداولات الجماعية، ذلك أن تدخّل الدولة كما هو حالها في الرأسمالية المتقدمة، وسيطرتها على الفضاء العمومي[53] أفرغ النقاش العام أي جرأة. في المقابل

[51] المرجع نفسه، ص. 215
[52] المرجع نفسه، ص. 208
[53] المرجع نفسه، ص 172

يؤكد مصير التجربة البرجوازية أن الاستخدام العمومي للعقل في فضاء عمومي مفتوح لا سلطة فيه إلا لقوة الحجة هو، مهما كان مستطاعه الفعلي، شرط لا غنى عنه للتحرر.

في ديناميكيا الفكر الهابرماسي، يُظهر تفكك الفضاء العمومي البرجوازي الأثر السلبي للرأسمالية المتقدمة على عالم الحياة المشترك اجتماعياً. ما يتم تمييزه في هذا التحليل النقدي هو شكل من أشكال الهيمنة لا مثيل له، ليس له وجه الاستغلال الرأسمالي لبداية العصر الصناعي، لكنه أكثر قسوة وتدميرا لأنه شفاف ويقوم على التلاعب، كما عبر عن ذلك س. هابر جيدًا في هذا الموضوع: "مع صورة المشاهد المستهلك غير المسيس، الذي يشاهد التاريخ يحدث" مباشرة "على التلفزيون، ويحضر عاجزا سلسلة من المناقشات الزائفة يتم تقديمها كأي نوع من أنواع الترفيه، تنتهي دورة بدأت في زمن أزمة الحكم المطلق وظهور مجتمع مدني نقدي اخترع طرقًا لاستقلال اجتماعي سياسي حقيقي. "[54] من هذا المنظور، يلاحظ هابرماس بأسف أن الهيمنة أضحت مقبولة ومسموح بها بدل أن تكون مصدر معاناة.

ومع ذلك، فإن الصورة القاتمة التي أعاد إنتاجها هابرماس في نهاية كتاب "الفضاء العمومي" هي أكثر تفاؤلاً مما قد توحي به نظرة عامة بسيطة. فشل الفضاء العمومي البرجوازي يعين، بشكل متناقض، طريق كل تحرر ممكن: ما يعيق تحرير الناس في عصر ما بعد الثورة الصناعة هو على وجه التحديد استيطان هائل لعالم الحياة من طرف مقتضيات منظومية منفصلة في رهاناتها ونمط اشتغالها عنه. يرقى هذا إلى القول: شرط التحرر هو إعادة تسييس معممة للفضاء العمومي. تقع هذه العناصر في قلب أعمال هابرماس الفلسفية واللغوية والاجتماعية بشكل ملحوظ طوال مسيرته الفكرية بعد "الفضاء العمومي".

راينر روشليتس يشير بحق إلى أن دراسة الفضاء العمومي ستؤثر بعمق على توجهات هابرماس اللاحقة، ونموذج التحرر نفسه يتشكل جزئيا على شاكلة الفضاء العمومي: "فيما يتعلق بهذا "الاستيطان" المتسارع، فإن إحدى مهام النظرية الاجتماعية والإمكانيات النقدية للمجتمع نفسه هي حجز وتطوير مساحة عامة للنقاش، مفتوحة للجميع، وتضم بشكل خاص "خبراء" النقد الذين هم المثقفين والفنانين والصحفيين والكتّاب لتمكين سيطرة عالم الحياة على الآليات السياسية والاقتصادية. "[55] في "القانون والديمقراطية" على وجه الخصوص، أعاد هابرماس تأهيل الفضاء العمومي في مجتمعات الرأسمالية المتقدمة، لكن كان من الضروري أولاً الشروع في تغيير النموذج الذي يجعل من الممكن إيجاد معيارية نقدية

---

[54] Haber S., *Habermas, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2001 p. 46

[55] Rainer Rochlitz, L'idée *de l'activité communicationnelle*, Les cahiers de philosophie n°3 Université de Lille, p. 53

بديلة للنظرية النقدية للمجتمع. رهان نموذج التواصل السماح بمقاربة جديد الفضاء العمومي تحفز مضمونه التحرري.[56]

[56] كرست مجلةHermès في عام 1989 العدد 4 لمحاولة تحديد "فضاء عام جديد" بمعنى تحديث التفكير في هذا المفهوم وتكييفه مع سياق نهاية القرن العشرين. طموح هذه القضية هو النجاح في تعديل مفهوم الفضاء العام مع سياق نهاية القرن العشرين. على سبيل المثال، يدعو جان مارك فيري إلى "تحديد اجتماعي" جديد لمفهوم الفضاء العام. يرفض فيري فكرة انحطاط الفضاء العام فيما يتعلق بالنموذج اليوناني للمدن والأغورا، كما حللت من قبل أرنت، والنموذج البورجوازي للتنوير كما بناه هابرماس. انظر:
Jean-Marc Ferry : *Les transformations de la publicité politique*, in Hermès, nº 4, 1989, Paris : Éditions du CNRS, pp. 15-26.

الفصل الثاني: نقد "الأيديولوجيا" التكنوقراطية.

1-ما بعد الفضاء العمومي.

مما لا شك فيه أن تفكك الفضاء العمومي البرجوازي كان مجرد نتيجة، وإن كانت على غاية من الأهمية، لتحول اجتماعي واسع، شملت آثاره كل من "عالم الحياة" المشترك اجتماعياً والديناميكية الفكرية التي رهانها التحرر، كما يثبته عمل هابرماس الفلسفي. في الواقع، يتطلب "الفهم المنهجي" للمجتمع الحالي دراسة "الاتجاهات التطورية في أكثر بلدان الرأسمالية تقدمًا"[57]، وفك شفرة هذا التطور خارج حدود الفضاء العمومي البرجوازي. هذا بالفعل ما اشتغل عليه هابرماس لفترة طويلة في الستينيات: فهم هذا التطور وبنيته وديناميياته وعواقبه. إن ما صاغه هابرماس في هذه الفترة كان حاسمًا لاستمرار مشروعه الفلسفي فقد حددت هذه التحليلات الطريقة التي يتم فهم بها ظاهرة الهيمنة في المجتمع الحالي (بالإضافة إلى معنى وبنية ونطاق التشيؤ)، وقراءته النقدية للماركسية (والتي كانت حاسمة في سياق النظرية النقدية للمجتمع) وأخيراً وليس آخراً، التغيير التواصلي لمفهوم التحرر.

ما يجب تفسيره هو شكل جديد ناتج عن تطور الرأسمالية يبدي مستوى عالٍ من المقاومة لأي مسعى تحليلي نقدي نظريا، وللحركات الاجتماعية المختلفة التي تستهدف نظاما اجتماعيا أكثر عدلاً وحرية عمليا. فعليا الموقف "الدفاعي" للتفكير الفلسفي الذي بلغ حد التخلي عن السعي إلى التحرر البشري، يجد تفسيره في تعقيد وغموض هذا الشكل الجديد للرأسمالية حيث الهيمنة أصبحت منظمة وشاملة وغير

[57] هابرماس 1973 ص. 36

مرئية، ولا تترك خيارا لجزء كبير من الفلاسفة إلا البحث الشخصي عن التحرر الفردي وخارج الفلسفة في معظم الحالات.

في الواقع، واجه هابرماس، المتمسك بالأهمية الفلسفية للتحرر، موقفًا تاريخيًا جديدًا له جانبين: من جهة على المستوى المعاش، بظهور شكل جديد من الهيمنة المختلفة عن شكلها الكلاسيكي (أو على الأقل تختلف اختلافًا جوهريًا عن التي واجهها ماركس)؛ ومن جهة ثانية على المستوى النظري، بانتشار فكر يسعى من خلال الخطاب الفلسفي نفسه إلى التخلي عن الاهتمام بالتحرر. هذا الوضع هو في أساس التحدي المزدوج الذي يرفعه هابرماس: استكشاف طريق جديد لتفسير التجربة المعاشة بهدف الخروج من موقف نظري متأزم. الأهمية الخاصة لنقد "الأيديولوجيا التكنوقراطية" إبراز مفهوم محين للهيمنة منبثق من ماركس. إذا كان من الممكن تفسير هذا النقد في أعقاب ماركسية هابرماس، فمن الصحيح أيضًا أنه كان مستوحى إلى حد كبير من توسيع مفهوم النقد عند الآباء المؤسسين للنظرية النقدية الأولى[58]، رغم أنه لا يتبنى "النقد الراديكالي" الذي وجهه مؤلفا "ديالكتيك العقلنة" إلى الحداثة وخاصة المجتمع المعاصر (الفصل الثالث من هذا الجزء). يجب التمييز بين نقد الهيمنة الذي صاغه كنقد "للأيديولوجيا" التكنوقراطية عن النقد الراديكالي لمشروع الحداثة. رغم هذا الاختلاف المزدوج سواء تجاه النقد الماركسي في أصله عند ماركس أو في تجذيره عند هوركهايمر وأدورنو، يظل من المشروع ربط الحجة الفلسفية لهذا النقد الهابرماسي إلى ما يسميه ستيفان هابر "الافتراض المعياري المسبق لماركس"[59] والذي يعطي معنى لكل من هذا النقد وما بعد النقد الهابرماسي لنقد ماركس للاقتصاد السياسي.

بدافع من قراءاته لجورج لوكاش، كان هابرماس منذ بداياته متأثرا بنقد ماركس للرأسمالية، ويمكن اعتبار هذا النقد بمثابة "مهد" ما يمكن تسميته " بفلسفة هابرماس للتحرر". تُظهر سيرة هابرماس الشخصية بوضوح اهتمامًا خاصًا بنقد الهيمنة الرأسمالية التي تفهم على أنها تغيير، واضطراب عنيف في العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وبشكل أساسي بين بني البشر. حتى لو تم اللقاء مع ماركس الشاب من خلال لوكاش، فإنه لا يخفي افتتانه بهذا النقد الذي سيميز رحلته الفلسفية: "من وجهة نظري، كان لوكاش هو الذي قادني إلى ماركس الشاب ... بالنسبة لي، في ذلك الوقت، أي في الخمسينيات، لا ماركس التاريخي، ولا نظرية الرأسمالية كانت مهمة. كان هناك ماركس المخطوطات الاقتصادية الفلسفية، ماركس Grundrisse، وكمنظر للإغتراب. "[60]

---

[58] يؤكد هابرماس هذا الامتداد في نظرية الفعل التواصلي: هابرماس، 1987، TI ، ص. 374

[59] Haber S., *Habermas, une introduction,* Paris, Pocket/La Découverte, 2001 p. 32

[60] Habermas, *Dialectique de la rationalisation*, Cahiers de philosophie, n° 3, hiver 1986-1987., p.60

أكثر من مجرد افتتان بسيط، إنه انخراط تام فيما تمثله الماركسية لا فقط بالنسبة لهابرماس، ولكن أيضًا لجمع مهم جدًا من المثقفين والفلاسفة من آفاق مختلفة ووجهات نظر علمية متعددة بما في ذلك معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية الذي يقدم المثال الأكثر شهرة، ولكنه ليس المثال الوحيد بأي حال من الأحوال. في ديناميات قراءته النقدية للواقع التاريخي في الستينيات، اكتشف هابرماس هذا الدور الأساسي لنقد الأيديولوجيا عند ماركس. ومن المفارقات أنه رأى في هذا النقد اختراقا يجعل من الممكن في الوقت نفسه تلمس الميزة الأكبر للماركسية والنقطة الأكثر إشكالية التي يجب إعادة بنائها. يلخص هذا التعبير المهم جدًا عند هابرماس بشكل جيد العلاقة الإشكالية بين الفيلسوفين. في الواقع، يعتبر هابرماس أن نقد ماركس للاقتصاد السياسي هو نقد للأيديولوجيا البرجوازية: "لقد أجرى هذا النقد للأيديولوجيا البرجوازية في الاقتصاد السياسي: نظريته عن قيمة العمل قوضت وهم الحرية التي مكّنت المأسسة القانونية لعقد العمل الحر التي تحجب علاقة العنف الاجتماعي التي هي أساس العمل الأجير. [61]"

إن هذا النقد هو الذي سمح لماركس باكتشاف أشكال العبودية المخفية وراء الثقافة الليبرالية والتي، باسم الحرية، تؤسس وتبرر استغلال البرجوازية ومواصلة هيمنتها. تزداد أهمية هذا النشاط النقدي من حيث أنه يتخذ شكل نظرية للمجتمع البرجوازي من ناحية، وموجه نحو البراكسيس من ناحية أخرى. بعبارة أخرى، إنه ليس تأملًا بسيطًا في عنف العلاقات الاجتماعية في الرأسمالية، ولا حزبًا يتعامل مع المظلومين بسذاجة أو حتى عاطفيًا، بل هو تحليل منهجي و "علمي" يهدف إلى فهم القوانين التي تحكم المجتمع والتاريخ، مسترشدا باهتمام عملي بالتحرر الفعلي.

حاول هابرماس في البداية إعادة تنشيط هذا النقد الماركسي للأيديولوجيا، ولكن ليس من دون تحديثه في ضوء تطورات الواقع التاريخي. من هذا المنظور، أصبح مهتمًا، خلال الستينيات وحتى بعدها، بنقد الأيديولوجيا التي تستعيد مقصد النقد الماركسي للأيديولوجيا، ولكنها كانت تستهدف الأيديولوجيا التكنوقراطية.

---

[61] هابرماس 1973 ص. 36

2-الفكر التكنوقراطي

2-أ -الوضع الخاص "للأيديولوجيا" التكنوقراطية

يصر جون رينيه لادميرال[62] في ترجمته الفرنسية لـ "العلم والتقنية "كأيديولوجيا"" على وضع مصطلح "أيديولوجيا" بين ظفرين.[63] وهذا اختيار يعكس بدقة معنى تحليل هابرماس: إن الانتقال الذي يقود المجتمع الحديث من الرأسمالية الليبرالية إلى مجتمعات الرأسمالية المتقدمة يمثل تحولا كبيرا في طريقة السيطرة وإضفاء الشرعية على هذه الهيمنة. بالنتيجة، فإن برنامج "الإيديولوجيا" التكنوقراطية هو في الواقع مجرد "برنامج بديل" يكرر بطريقة مخصوصة الأيديولوجيا البرجوازية: معنى ونمط اشتغال هذه "الأيديولوجيا" التكنوقراطية مختلفان اختلافًا جوهريًا بين مرحلتي تطور الرأسمالية. للبرهنة على هذا الاختلاف، فإن هابرماس يتتبع تاريخ العلاقة بين الأيديولوجيا وإضفاء الشرعية على الهيمنة باستخدام مفاهيم ماكس فيبر.

في إطار المجتمعات التقليدية، أي ضمن "نمط إنتاج ما قبل رأسمالي، وما قبل الصناعة وما قبل الحداثة"[64] يتم إضفاء الشرعية على الهيمنة من قبل السلطة المطلقة[65] للتقاليد الثقافية أو التفسيرات الأسطورية أو الدينية أو الميتافيزيقية. غير ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي هذه العلاقة على محورين: الأول، يجعل توسع النظم الفرعية للنشاط العقلاني دائمًا، ويفصلها عن الإطار المؤسسي، ثم يفصلها تمامًا عن هذا الإطار إلى النقطة التي تنتصب فيها العقلانية المحددة لهذه الأنظمة الفرعية في شكل عقلانية أداتية مستقلة عن العقلانية التواصلية. الثاني، يتعلق بالعلم ويسمح بإضفاء الطابع المؤسسي على الابتكار التقني باعتباره الداعم الرئيسي لهذه العقلانية الأداتية. بالنتيجة فإن التصنيع يضمن نمط إنتاج منظم ذاتيًا: "لقد وهب نمط الإنتاج الرأسمالي النظام الاقتصادي بآلية تنظيمية تضمن إنتاجية العمل" نموًا مستمرًا طويل الأمد، وخاليًا من الأزمات، وذلك بإدخال تقنيات جديدة واستراتيجيات جديدة، وعلى هذا النحو تم إضفاء الطابع المؤسسي على الابتكار. "[66]

---

[62] J.-R. *La technique et la science comme idéologie*, trad. de J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, *1973*.
يحدد لادميرال "نتائج التقنية في جعل المعرفة العلمية تعمل بطريقة ما بل أكثر من ذلك الأسلوب، وهو تطبيقها، كإيديولوجيا وإنتظار أن تحل كل المشاكل التي نواجهها ". ص. 27

[63] هابرماس 1973 ص. 27

[64] المرجع نفسه. ص 28

[65] المرجع نفسه.

[66] المرجع نفسه.

إن عملية تحديث المجتمعات التقليدية تدفع بهذا التطور الذي تسيطر عليه الرأسمالية من خلال تفعيل ضغط معين عبر القوى المنتجة على الإطار المؤسسي التقليدي. لكن هذا الضغط للتنظيم الذاتي لسوق الإنتاج رافقه نقد للأيديولوجيا.

تثير عملية التحديث تساؤلات حول الشكل التقليدي لإضفاء الشرعية على الهيمنة (الأسطورية أو الدينية أو الميتافيزيقية). لم يكن التغيير الذي أدى إلى تشكيل المجتمع الحديث من خلال إنشاء نمط الإنتاج الرأسمالي ممكنًا إلا من خلال نقد المحتوى التقليدي وشكل الهيمنة. إنه مسار تحرري (من الأشكال التقليدية لتبرير الهيمنة) في شكله فقط، لدرجة أن عملية تحرير صور العالم وتكريس العقلانية كانت في الواقع عملية تحول من شكل من أشكال إضفاء الشرعية على للسيطرة إلى شكل آخر، هو إضفاء الشرعية على الهيمنة البرجوازية. من خلال العمل النقدي، سقطت مصداقية رؤية العالم التقليدية هذه، و " أفلس الشكل التقليدي لإضفاء الشرعية على الهيمنة. "[67]

لا تستطيع الرأسمالية الليبرالية إضفاء الشرعية على الهيمنة البرجوازية بالإشارة إلى التقاليد التي عملت هي نفسها على التغلب عليها وتشويه مصداقيتها، ولهذا السبب تخترع إيديولوجيا في نفس لحظة نقدها للأيديولوجيا التقليدية. بهذا المعنى يمكن فهم تأكيد هابرماس على أن "الأيديولوجيات لا تنفصل عن نقد الأيديولوجيا".[68] بينما تضمن الرأسمالية ما يسميه هابرماس على إثر ماكس فيبر "توسع النظم الفرعية للنشاط العقلاني الغائي" [69]، فإنها تنظم "شرعية اقتصادية" [70] تقوم على "مؤسسة السوق ".[71] وبعبارة أخرى، فإن الإيديولوجيا البرجوازية تجعل من نفسها أساسها للشرعية من خلال تحويل تأجيل الشرعية، حيث إنها تدخل عدالة التكافؤ في علاقات التبادل نفسها وبالتالي: " ... تقدم شرعية للهيمنة التي لم تعد تنزل من سماء من تقاليد ثقافية، ولكن يمكن تأسيسها على أساس العمل الاجتماعي. "[72]

على الرغم من هشاشتها، تجد هذه الأيديولوجيا الجديدة التي تضفي الشرعية على الهيمنة الرأسمالية في العلم الحديث دعمًا مهمًا للغاية، ومن هذا المنطلق يؤكد هابرماس أن إحدى خصوصيات الأيديولوجيا البرجوازية هي ميلها إلى استخدام العلم الحديث. كمرجع يشرعن هيمنتها: "إنهم يقدمون أنفسهم من خلال الادعاء بأنهم من العلم الحديث. "[73]

---

[67] المرجع نفسه. ص 30
[68] المصدر السابق. ص 34
[69] المرجع نفسه. ص 32
[70] المصدر السابق.
[71] المرجع نفسه. ص 31
[72] المرجع نفسه. ص 30
[73] المصدر السابق. ص 34

في هذا المستوى تحديدا يكرر هابرماس التأكيد على نقطة اختلافه مع ماركوز وهوركهايمر وأدورنو: ليس العلم ومن باب أولى العقلانية الحديثة هي مصدر الهيمنة، ولكن بالأحرى دمجها في الأيديولوجيا الرأسمالية، فالظاهرة الجديدة مع الرأسمالية هي استخدام العلم الحديث في إضفاء الشرعية على الهيمنة.

2-ب-الرأسمالية المتقدمة

مع نهاية القرن التاسع عشر، وصلت عملية التراكم إلى مرحلة متقدمة في أكثر بلدان الرأسمالية تقدما، وهذا "التطور" يمثل نهاية الرأسمالية الليبرالية وبداية "الرأسمالية المتقدمة". هذا التطور الكبير في تاريخ الرأسمالية وفي مشروع الحداثة عامة، هو في الوقت نفسه تحول عميق في المشاكل التي تطرحها الرأسمالية ولكن أيضا ظهور شكل جديد من أشكال الهيمنة. هذا الواقع التاريخي الجديد مع كل التحديات التي يثيرها يتم بحثه عند هابرماس في كل من "التقنية والعلم "كأيديولوجيا"" وفي "العقل والشرعية". يكمل هذا العمل الأخير العمل الأول تحديدا حول هذا الواقع الجديد كما أكد أرنو مونستر: "نُشر هذا الكتاب من قبل هابرماس عام 1973، وهو إلى حد ما استمرار منطقي لـ "العلم والتقنية كإيديولوجيا "، الذي نُشر عام 1968، حيث حاول الفيلسوف الفرانكفورتي تحديث النظرية الماركسية إن لم يكن تصحيحها، في ضوء أطروحات ماركوز حول الرأسمالية المتقدمة. "[74]

يستخدم هابرماس مصطلح "الرأسمالية المتقدمة" بنفس معنى "الرأسمالية المنظمة" أو "التي تنظمها الدولة"، وهي بكل تعبيراتها ظاهرة واحدة هي ظاهرة تدخل الدولة في آلية السوق التي كانت ذاتية التنظيم سابقًا. لهذا التطور البنيوي في الرأسمالية نتائج عميقة للغاية على شكل وطبيعة الهيمنة، وبالتالي في طريقة تصور التحرر وطريقة تنظيمه. هذا التطور الذي كان محور اهتمام هابرماس وبحثه عن كثب وبالتفصيل خاصة في النتائج المترتبة عنه كما هو الأمر في "التقنية والعلم "كإيديولوجيا"": "منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، شهدنا تطورين في الاتجاه في أكثر البلدان الرأسمالية تقدمًا: 1) زيادة في تدخل الدولة، والذي مهمته استقرار النظام، و2) اعتماد متبادل ومتزايد للبحث والتكنولوجيا مما يعني أن العلوم

---

[74] Munster , Arno, *le principe « discussion »* Paris, édition Kimé, 1998, p.55

تمثل الآن أهم قوة إنتاجية. هذين الاتجاهين يدمران نوع العلاقات التي حافظ عليها الإطار المؤسسي والأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني الغائي والتي كانت حتى الآن منبع تميز الرأسمالية الليبرالية. "[75]

إذا كانت الرأسمالية الليبرالية تميز بعدم تسييس الدولة، فإن الرأسمالية المتقدمة تقوم بإعادة تسييس الدولة لمعالجة أزمات الاختلال الوظيفي التي تعقب تراكم الإنتاج. تأخذ إعادة التسييس هذه شكل تدخل الدولة المباشر عبر سياسة اقتصادية تهدف إلى: "التنظيم الدائم للعملية الاقتصادية من خلال تدخل الدولة هو نتيجة رد فعل دفاعي ضد عدد من الاختلالات التي تشكل خطورة على توازن النظام."[76] إن الجديد في الرأسمالية المتقدمة بالنسبة لهابرماس وكذلك للعديد من المنظرين الماركسيين مثل ماركوز وماندل، هو حقيقة أن الدولة "تكمل آلية السوق وتحل محلها جزئيًا".[77] تتدخل الدولة مرتين في آلية السوق: من ناحية تزيد القوة الإنتاجية المتمثلة في العمل البشري، وتحسن البنية التحتية المادية (التواصلات والنقل، والنظام المدرسي، والصحة، ومراكز الترفيه، إلخ.) وبشكل لامادي (تقدم العلم، والاستثمار في البحث، وما إلى ذلك)؛ من ناحية أخرى، فإنها تستوعب الصدمات الاجتماعية والمادية التي تنجم عن الإنتاج الخاص. هذا التدخل الثاني الذي يجذب الانتباه بشكل خاص لأن الدولة، من خلال مساعدة العاطلين عن العمل والضمان الاجتماعي (على سبيل المثال) تزيد من إنتاجية العمل وتتحكم في القوى المنتجة التي تقاوم الهيمنة الرأسمالية في الدولة الاجتماعية. الرأسمالية المتقدمة تقودها دولة الرفاهية التي تنظم الهيمنة الرأسمالية وتضمن عملية التراكم.[78] يوضح هابرماس في كتابه "العقل والشرعية"، إن آلية السوق تؤدي إلى أزمات اجتماعية وإضرابات وحتى ثورات اجتماعية بدرجات متفاوتة من الأهمية، والدور التنظيمي للدولة يقتصر فقط على منع الانهيار النهائي للنظام. هذا هو السبب في أنها تحل محل آلية السوق بشكل متزايد.[79]

يشير تدخل الدولة في النظام الاقتصادي إلى علاقة جديدة بين الظواهر الاقتصادية والظواهر السياسية. بالنسبة إلى هابرماس، لم يعد من الممكن البقاء ضمن حدود النقد الماركسي للاقتصاد السياسي: "... لم يعد بإمكان النظرية النقدية للمجتمع أن تأخذ الشكل الوحيد لنقد الاقتصاد السياسي. "[80] إن فك

---

[75] هابرماس، 1973، ص. 36-37
[76] المصدر السابق. ص 37
[77] هابرماس 1978، ص. 54
[78] يمكن الإحالة إلى مثلين لدولة الرفاهية البسماركية التي تأسست في ألمانيا بموجب قوانين 1880، والتي تقوم على آلية التأمين الاجتماعي (المنافع هي نظير الاشتراكات) حيث يوجد منع خطر المرض والشيخوخة والحوادث في العمل للسكان العاملين فقط، والثاني هو دولة الرفاهية، التي بدأت في المملكة المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، والتي تمول من الضرائب وتوفر مزايا موحدة لجميع أفراد المجتمع.
[79] المصدر السابق. ص. 56
[80] هابرماس 1973 ص. 38

رموز هذا الواقع الاجتماعي الجديد يتوقف على فهم دقيق لطبيعة تدخل الدولة في الرأسمالية المتقدمة. لم يعد من الممكن اختزال الدولة إلى هيكل وبنية فوقية كما يثبت ذلك الاقتصاد السياسي الماركسي الكلاسيكي، لكونها تتسلل إلى أوجه القصور الوظيفية في السوق، وهي تفعل ذلك على نطاق أوسع وبتقنيات أكثر كفاءة.[81] تولد عملية التراكم نتائج سياسية واجتماعية لا يمكن قبولها، والدور السياسي للدولة هو التعويض عن هذه النتائج لضمان استقرار المنظومة. إن الرهان الحقيقي لهذا التدخل لا يتمثل في استعادة التوازن الاجتماعي (مهما كان أساسه) أو، أقل من ذلك، إعادة تنظيم توزيع الثروة لتحقيق المزيد من العدالة، ولكن ضمان استقرار النمو وتراكم رأس المال. تسترشد "سياسة" دولة الرأسمالية المتقدمة بمشروع ضمان الحد الأقصى من الشروط اللازمة لمواصلة الاستغلال الرأسمالي للعمال وليس لضمان العدالة الاجتماعية، وهذا هو سبب حديث هابرماس عن سياسة ذات طبيعة سلبية: "بقدر ما يهدف نشاط الدولة إلى استقرار النظام الاقتصادي ونموه، فإن السياسة تأخذ طابعًا سلبيًا: فهي توجه عملها بطريقة تقضي على الاختلالات، لتجنب المخاطر التي من المحتمل أن تعرض النظام للخطر، وليس من أجل تحقيق غايات عملية، ولكن لإيجاد حلول لمسائل ذات طبيعة تقنية."[82]

يتم توجيه الرأسمالية المتقدمة وفقًا لمقتضيات استقرار المنظومة، ونتيجة لذلك، لم يعد السؤال السياسي سؤالًا عمليًا بالمعنى الفلسفي للمصطلح، ولكنه سؤال تقني خالص وبسيط. إنها فعليا مجموعة من التقنيات التي تهدف إلى السيطرة على الناس لضمان استقرار منظومة تخضع بالكامل لمقتضيات الاستغلال الرأسمالي.

تحيل هذه السياسة السلبية إلى الاتجاه الثاني الذي يميز الرأسمالية المتقدمة: "علمنة التكنولوجيا". يؤكد هابرماس في كلٍ من "التقنية والعلم كـ "إيديولوجيا"" وفي "النظرية والتطبيق" على حقيقة أن العلم والتكنولوجيا قد أصبحا قوى إنتاجية وسياسية حقيقية، بل القوة الإنتاجية الأولى اليوم.[83] ظهور البحث الصناعي على نطاق واسع جعل من الممكن دمج العلم والتكنولوجيا في نفس النظام. وعلى خلاف ماركس الذي أثبت أن قوة عمل المنتج المباشر هي المصدر الوحيد لفائض القيمة، يثبت هابرماس أن التقدم العلمي والتقني أصبح في الوقت الحاضر مصدرًا مستقلاً لفائض القيمة، كما أن النمو الاقتصادي، وهو "أهم متغير في النظام"[84]، لم يعد يعتمد بشكل مباشر على القوة العمل، ولكن على "التقدم شبه

---

[81] هابرماس، 1978، ص. 81
[82] هابرماس 1973 ص. 41
[83] هابرماس 1975 II ص. 115
[84] هابرماس 1973 ص. 45

المستقل في العلوم والتكنولوجيا".[85] من الآن فصاعدًا، يجب أن يتوافق كل شيء مع متطلبات هذا التقدم وقيوده الموضوعية، بما في ذلك السياسة بشكل أساسي. هذا الاتجاه الثاني يكمل ويضفي الشرعية على الأول منذ أن وجد تدخل الدولة في النظام الاقتصادي شرعيته في "المتطلبات الفنية" و "الأسباب العلمية" التي لا يستطيع تحديدها سوى "التكنوقراط". بهذه الطريقة، في الواقع وفي الوعي البشري، يترسخ ما يسميه هابرماس "الأطروحة التكنوقراطية"، مما يجعل من جميع الأسئلة مشكلات تقنية فقط.

3 -قمع "المصلحة" التحررية

يوضح هابرماس أن الأطروحة التكنوقراطية تعمل بطريقة تؤدي إلى إعادة تسييس الدولة. وبالفعل، يقول غانتي: "تعوض الدولة الاختلالات (الأزمات الاقتصادية والمطالب الاجتماعية) في النظام الذي ينظمه التبادل الاقتصادي للرأسمالية والذي يضمنه القانون الخاص: بعد أن استقلت نسبيا عن الطبقة المهيمنة، أصبح دور الدولة تنظيميا تقنيا."[86] على الرغم من أن الأمر متعلق بمجموعة من تقنيات الهيمنة، فإننا في الرأسمالية المتقدمة نواجه خيارًا سياسيًا يحول الدولة الليبرالية إلى دولة رفاهية. بهذا المعنى، فإن تدخل الدولة ليس محايدًا سياسياً لأنها مكلفة بدور محدد بوضوح: نزع فتيل تفكك المنظومة عبر إجراء تشقه مفارقة يتمثل في تحويل الأسئلة "العملية" إلى مشاكل "تقنية". بالنسبة إلى هابرماس، إنها فعلا: "ردة فعل تربط النظام الاقتصادي بالنظام السياسي، تقابلها ردة فعل تعيد تسييس علاقات الإنتاج. "[87]

بالإضافة إلى ذلك، وبالتوازي مع إعادة تسييس الدولة، نشهد، في الرأسمالية المتقدمة، "نزع" تسييس الجمهور بقدر ما يتحول المجتمع إلى مجتمع استهلاكي يُدار بيروقراطيا من طرف التكنوقراط على المستوى الاقتصادي والسياسي. ربما تكون هذه هي أقوى تحليلات هابرماس: نزع التسييس هذا يتم بطريقة تجعل من المواطنين في الرأسمالية المتقدمة فاقدين لكفاءة اتخاذ قرار بشأن الأسئلة "العملية" التي تحولت إلى "تقنية"، يعتمدون في "حلها" على التكنوقراط الذين تحولوا إلى سياسيين. أن نشاط الدولة لم

---

[85] المرجع نفسه.

[86] Ganty, Etienne, *Penser la Modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997. P.426

[87] هابرماس، 1978 ، ص. 57

يعد ينظمه تحقيق غايات عملية، بل الحلول الفنية التي يصوغها التكنوقراط لأزمات المنظومة. هذا الوضع الجديد هو وضع مفارق لكونه يعيد تسييس الدولة، في الوقت الذي يسعى إلى نزع تسييس السكان، والنتيجة التي لا تعقيب لها: "حل المشاكل التقنية يفلت من النقاش العام. "[88]

في المجتمع الاستهلاكي يتوجه اهتمام المواطن نحو الاستهلاك والراحة والمسار المهني ويطور توقعًا للتعويض وفقًا لمقتضيات المنظومة. في دينامية التفسير الهابرماسي، فإن سبب نزع التسييس هذا ليس سوى التغيير الهيكلي للرأي العام بعد "حصر" الأسئلة العملية في ظل الرأسمالية المتقدمة وتحويلها إلى مشاكل تقنية. والنتيجة: المواطنون السلبيون: "إن تحول هياكل الرأي العام يخلق لمؤسسات وإجراءات الديمقراطية الرسمية شروط تحويل المواطنون داخل المجتمع في حد ذاته إلى مواطنين سلبيين. "[89]

تسير الرأسمالية المتقدمة جنبًا إلى جنب مع مناورة مزدوجة: إعادة تسييس الدولة لتنظيم استغلال العمل ونزع تسييس المواطنين لتقليل قوى مقاومة المنظومة. المناورتان تلتقيان على مستوى الرأي العام: "لهذا السبب تتطلب السياسة الجديدة لتدخل الدولة نزع تسييس القسم كبير من السكان. بقدر ما يتم القضاء على المشاكل العملية، يفقد الرأي العام وظيفته السياسية. "[90] الجديد في الرأسمالية المتقدمة هو استبدال ما هو " عملي "بـ" التقنية "التي تأخذ شكل تحويل المشاكل التي هي بطبيعتها ذات طبيعة عملية والتي ترتبط بشكل أساسي بالقيم، إلى مشكلات تقنية بسيطة التي تتطلب حلولًا فنية يصوغها التكنوقراط.

في مقدمة الترجمة الفرنسية لـ "النظرية والعملي"، يبين جيرارد راوليه أن التمييز بين الممارسة العملية والتقنية يستعيره هابرماس[91] من أرسطو: "تشير التقنية Technè عند أرسطو إلى الفن بشكل عام، إنها فضيلة الذكاء العملي. يفكر هذا الذكاء العملي في أفضل طريقة لتحقيق غاية معينة ويكيف بيانات الذكاء النظري (المعرفة) لحالات معينة ".[92] على عكس التقنية، تهدف الممارسة العملية Praxis إلى الفعل الأخلاقي والسياسي الذي "يظل مطابقًا للفعل الذي نتج عنه".[93] إنه نشاط "معقول" يقوم على القيم، وبهذا المعنى يشير إلى أخلاقيات المدينة ويرتبط بالسياسة كقيمة أخلاقية: "بينما تعمل التقنية على إنتاج وسائل العيش، فإن الممارسة العملية تعمل في اتجاه الرهان النهائي للمدينة: لضمان ظروف الحياة الأخلاقية. يفحص العلم السياسي الظروف التي يمكن في ظلها تحقيق هذه الغاية ".[94] هذا هو بيت

---

[88] هابرماس 1973 ص. 42
[89] هابرماس، 1978، ص. 58
[90] هابرماس 1973 ص. 42
[91] هابرماس، 1975، ت 1، ص. 9-10
[92] المرجع نفسه، ص 9
[93] المصدر السابق.
[94] المرجع نفسه، ص 10

القصيد من "الممارسة" عند هابرماس: الأسئلة المتعلقة بالعيش معًا ليست أسئلة علمية، ولا أسئلة تقنية، ولكنها إشكاليات عملية، تتعلق بالقيم والأخلاق وخاصة السياسة.

الأطروحة التكنوقراطية "تمحو" هذا التمييز في وعي الناس بأن تختزل الأسئلة العملية في أسئلة تقنية بالاعتماد على العلم: لم يعد الناس يواجهون خيارات ذات طبيعة عملية يمكن حلها في نقاش عام، ولكن أمام قرار لجان الخبراء والبعثات الدراسية التي يقودها خبراء يقررون وفقًا لمتطلبات سير وتوازن المنظومة. ما هو على المحك ليس مسألة مخصوصة، ولكن المفهوم الذي يحمله المجتمع عن نفسه: ينبغي أن يتوافق مع "النظام العلمي". لا يفوت هابرماس الكشف في هذا المنطق عن حقيقة أن الأطروحة التكنوقراطية تحولت إلى "أيديولوجيا". يلاحظ إيف ميشو[95] بحق أن تقدم العلم والتكنولوجيا يأخذ شكل العقلانية إلى درجة منح نفسها كإيديولوجيا حتى أن تضفي الشرعية على غياب المناقشة العامة للخيارات العملية. أن تقدم العلم والتكنولوجيا يأخذ شكل العقلانية التي تخترق وعي الجماهير وتستقر على أنها "الأيديولوجيا" التي تتمتع بقوة الشرعية. بعبارة أكثر وضوحا، يقع تبرير الحلول التقنية للمسائل العملية بالاستناد على مضمون علمي يغادر حقل البحث الذي ولد فيه ويتحول إلى مبرر لتلك الحلول أي أنه يتحول إلى إيديولوجيا تحل محل الإيديولوجيا التقليدية.

ومع ذلك، فإن ما يحاول هابرماس إبرازه، والذي له نتائجه على مفهوم التحرر، هو حقيقة أن هذه "الأيديولوجيا" الجديدة تختلف عن الأشكال القديمة للأيديولوجيات: "هذا الشكل الجديد من الشرعنة لا يمتلك في الواقع، الشكل القديم للأيديولوجيا".[96] يكمن جزء كبير من حجة هابرماس الفلسفية في التمييز بين هذا الشكل الجديد من "الأيديولوجيا" (الذي يجب وضعه بين قوسين) عن الشكل الكلاسيكي وتحليل جوانبه ووظائفه. بناءً على هذه الحجة، يناقش هابرماس أولاً صحة مفاهيم ماركس، ثم يختار التغيير التواصلي لمفهوم التحرر.

إن المناقشة النقدية مع ماركس مهمة للغاية وقد تم تحليلها وشرحها مرارًا وتكرارًا من قبل العديد من المعلقين، ولكن المهم بالنسبة للسياق الحالي هو فحص هابرماسى لهذا الشكل الجديد من الأيديولوجيا الذي يضفي الشرعية على الهيمنة في سياق الرأسمالية المتقدمة. لدرجة إخفاء ما يسميه في معجم الستينيات أي في "المعرفة والمصلحة": مصلحة التحرر.

لم تعد الأيديولوجيا التكنوقراطية تعبر عن توقع "الحياة الجيدة" مقابل الواقع "السيئ"، ولكن فقط الحل التقني "للعقبات" نفسها التي تم تحديدها على أنها تقنية. إنها ليست "خيالًا منطقيًا" أو "وهمًا" بمعنى

---

[95] Michaud, Y., *Habermas ou la raison décidée*, in Critique, n° 349-350, juin-juill. 1976, p. 649.

[96] هابرماس 1973 ص. 100

الفرويدي.[97] بهذا المعنى، "الأيديولوجيا التكنوقراطية" ليست بالمعنى الدقيق للكلمة "أيديولوجيا"، فهي لا تقدم الحلول، حتى "الوهمية" للمشاكل "العملية"، لكونها تلغي فقط الأسئلة العملية: "إنها تشير على الفور إلى تخصيص الأموال وأوقات الفراغ دون المساس بمشكل ما يمكن أن تستخدم من أجله هذه الأموال أو أوقات الفراغ، وتمر على الفور إلى التبرير التكنوقراطي مستبعدة المشاكل العملية بحق "[98]

من خلال هذا الإقصاء، يتم تعليقه هو السؤال السياسي، لأن الأمر متروك للتكنوقراط لتنظيم الحياة الجماعية وفقًا لـ "الحلول" التقنية المحايدة تجاه القيم (أو على الأقل هذا ما تدعي أن تكون عليه). يخضع السكان غير المسيسين لهذه الهيمنة التكنوقراطية دون الانتباه إلى طبيعتها المسيطرة كآلية تحيد الحكم العملي وتزيل التساؤل العملي، من خلال ما يسميه لادميرال "أقنمة العلم (اعتباره في مقام الأقنوم)".[99] ما يميز هذه "الأيديولوجيا" التكنوقراطية أنها تهيمن "ضمنيًا" [100]، ولهذا اعتبرها هابرماس "شفافة"[101]: فهي تعمل باسم العلم وتهيمن وفقًا لمقتضيات التقنية، دون مرجع إلى أي قيمة أو معيار إلا قيمة النجاعة ووفق ضرورات استقرار المنظومة وأهداف النمو الاقتصادي وتراكم الربح.

على الرغم من أن هذه الأيديولوجيا التكنوقراطية تقدم النجاعة والربحية على أنها محايدة أخلاقياً وسياسياً، إلا أن هابرماس يؤكد، بعد ماركوز، أنه حياد زائف: في الواقع، باسم النجاعة، التي يفترض أنها محايدة، تبرر هذه الأيديولوجيا التنظيم التقني للمجال الاجتماعي عندما يكون في خدمة عملية تراكم الإنتاج الضرورية للرأسمالية المتقدمة. علاوة على ذلك، فإن هذه "الأيديولوجيا" تنبثق من منطق النجاعة المرتبط بالمصلحة الجزئية لطبقة محددة، وبالتالي فهي ليست محايدة سياسياً ولا أخلاقياً.

بالإضافة إلى الشفافية، فإن الأيديولوجيا التكنوقراطية "تكبح الحاجة الجزئية لتحرير طبقة أخرى".[102] تستند حجة هابرماس الفلسفية حول هذه الأيديولوجيا في جزء كبير منها إلى هذا الإثبات. ما هو أصيل وغير مسبوق في الأيديولوجيا التكنوقراطية هو حقيقة أنها تقمع الحاجة إلى التحرر لأنها لا تأخذ الشكل الكلاسيكي للأيديولوجيا (توقع حياة جيدة) وتبرر هيمنتها عبر تقنية علمية. هي إيديولوجيا فريدة لكونها لا تبشر بعالم أفضل ولو كان وهميا كما هي عادة الإيديولوجيا وإنما تعقلن الحاضر وتجعل منه ضروريا لكونه مبرر علميا وبالتالي شرعي ولا مفر منه ولا بديل ولو كان وهميا له إلى الحد الذي

---

[97] المرجع نفسه، ص 55

[98] المرجع نفسه، ص 57

[99] Jean René Ladmiral: *Jürgen Habermas ou le défi scientifique et technique*, préface de *La technique et la science comme « idéologie »* p VII.

[100] هابرماس، 1973، ص. 55

[101] المصدر السابق.

[102] المصدر السابق.

تصبح فيه عبارة "تحرر" بلا مضمون فعلي ولا تلهب مشاعر ولا حماس الناس. وهو ما لاحظه هابرماس وبدأنا به مقدمة هذا البحث بالإشارة إلى غياب مفهوم التحرر عن التداول في الإنتاج الفكري فضلا عن الآفاق الفردية.

إن "التشريح" النقدي للحاضر التاريخي الذي نظمته الأيديولوجيا التكنوقراطية يقود هابرماس إلى إدراك أن مجتمعات الرأسمالية المتقدمة، على الرغم من الأشكال المختلفة للهيمنة (الشفافة)، يمكن أن تُعرّف بأنها مجتمعات غياب الوازع إلى التحرر. قدم هابرماس عدة أسباب لتفسير هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ البشرية، إلا أن التحولات في مفهوم الأيديولوجيا وآليات الهيمنة أثرت بعمق في تصور الإنسان لوضعه. لم يعد الإنسان في مجتمع اليوم يدرك الهيمنة: آليات هذه الهيمنة شفافة، حيث لم يعد الإنسان يدرك تكيفه مع "آلة عظيمة" لم يعد من الممكن رؤيتها في مجملها أو وعي أهدافها.

لا تأخذ الأطروحة التكنوقراطية شكل الإيديولوجيا البرجوازية، لكنها تهدف إلى نفس الهدف: السيطرة على الإنسان من أجل السيطرة على الطبيعة وتحويله إلى أداة للنمو الاقتصادي وتراكم رأس المال. ولهذا يسميها هابرماس "أيديولوجيا" مع ذكر الفروق بين الأيديولوجيتين: الأيديولوجيا التكنوقراطية لا تقدم "حياة أفضل" مقابل حياة "سيئة" أخرى، بل مهنة فعالة، مكافأة حسب نماذج التسويق، إنها لا تنتج شرعيتها بسلسلة من الحجج للأفكار، لكنها تشير إلى الضرورات التقنية والعلمية. النتيجة، بحسب هابرماس، غير مسبوقة: تم قمع الحاجة للتحرر، فكرة التحرر ذاتها التي غذت التغيير الحديث للعالم. ومع ذلك، ضل شيء واحد هو إدانة هذا القمع، هذه الهيمنة، العمل على كشفه، بينما المطلوب هو بدء عمل نقدي يجعل من الممكن صياغة نظرية نقدية للمجتمع لا تكشف فقط عن هذه الهيمنة، بل تلقي الضوء أيضًا على "التجسيم العملي" الذي يوصل إلى التحرر.

إضافة إلى هذا "التشريح" النقدي وبضغط من سيرته الذاتية، يجد هابرماس نفسه في سياق الصياغة الثانية من النظرية النقدية لما سمي مدرسة فرانكفورت، لذلك يتضمن المسار المؤدي إلى إعادة بناء براديغم التواصل تقييمًا نقديًا لما يسميه هابرماس بالفعل "النظرية النقدية الأولى".

الفصل الثالث: حدود "النظرية النقدية الأولى"

1-منزلة هابرماس ضمن "مدرسة فرانكفورت"

أبرز الفصل الثاني أن ظهور الرأسمالية المتقدمة فرض إعادة صياغة الإطار المفاهيمي للماركسية ليأخذ النقد بعين الاعتبار الحقائق الجديدة (الأيديولوجيا التكنوقراطية)، على أساس نظرية نقدية جديدة للمجتمع يمكنها أن تفسر الشكل الجديد للهيمنة وفي الوقت نفسه تكتشف الإمكانات الجديدة للتحرر. في وقت مبكر من خمسينيات القرن الماضي، وأثناء عمله في معهد البحوث الاجتماعية، أخذ هابرماس على عاتقه مواصلة الماركسية في شكل نظرية نقدية. ربما لهذا السبب كان يُنظر إليه غالبًا على أنه ينتمي إلى ما يسمى الآن "مدرسة فرانكفورت"، وغالبًا ما يُنظر إليه على أنه ممثل "الجيل الثاني" لهذه المدرسة[103] أو المعهد. لكن في الواقع فإن مكانة هابرماس داخل هذه المدرسة ليست بالوضوح الكافي بل هي محل نقاش كبير إن لم نقل محل خلاف عميق.[104] من ضروري، بهدف تجنب التعميمات المشوشة التي قد

---

[103] مثال ذلك أرنو مونستر الذي قال: "مُجدِّد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ووريث أدورنو هوركهايمر، ولكن ليس منفذا حقيقيا لوصيتهما بالمعنى الدقيق للكلمة ... كأحد تلاميذ أدورنو ومدير معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية -بعد هوركهايمر -لم يستطع هابرماس إلا محاولة، في المرحلة الأولى من عمله كفيلسوف وعالم اجتماع، أن يكون استمرارًا لهذا التقليد النظري الماركسي الجديد، الذي تأسس خلال الثلاثينيات، حول مقترحات هوركهايمر الملموسة"

Münster ,Arno, *Le principe « discussion » Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Édition Kimé 1998, p.11

[104] يشير بوشندهوم في مقدمة الترجمة الفرنسية لـ "الأخلاق والتواصل" إلى هذا النقاش، ليس من دون الإشارة إلى أن الصلة بين الفكر الهابرماسي والنظرية النقدية هي في الحقيقة تاريخية فقط ". روابط تاريخية ثانوية مع مدرسة فرانكفورت (من خلال الصداقات على وجه الخصوص) ولكن من ناحية أخرى أقام روابط نظرية قوية مع الصرامة الفلسفية الذي طوره الأساتذة السابقون، وعلاقات قوية بما يكفي لاتخاذ القرار أن يكرس نفسه لتحريرها من العقبات التي لم تكن قادرة على الاعتماد عليها. (ص 10) لاستنتاج أن هذا الرابط "المفترض" يعيق في الواقع فهمًا صحيحًا للفكر الهابرماسي: "هذه هي الطريقة التي جعل بها هابرماس" المعلم الأخير "لمدرسة فرانكفورت عند البعض، أو"مصفيها" عند آخرين، يقع في الخفاء نقاشًا يخلط بين القضايا الاستراتيجية من ناحية، وقد استثمر "الكشف" عن مدرسة فرانكفورت (حول الماركسية والعلم) في فرنسا وفكر هابرماس من ناحية أخرى، وبالتالي، إذا لم يتم تغييره، على الأقل إخفاءه".

Bouchindhomme, Christian, *Introduction à la traduction française de Morale et communication* : Conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Les Editions du Cerf, 1986 p.8

تعيق فحصا واضحا لما يميز تفكير هابرماس الفلسفي التحقيق في هذه العلاقة التي من الواضح أنه ينقصها التدقيق اللازم. هذا التحقيق مهم جدًا أيضًا لهذا البحث من حيث أنه يمكن من إعادة بناء الإجابة عن الأسئلة التي كانت وراء هذا الجزء الأول وعلى وجه الخصوص: لماذا اعتبر هابرماس أن إعادة بناء نظرية ماركس الاجتماعية وتغيير البراديغم من النموذج الديالكتيكي إلى النموذج التواصلي ضروريا؟

مسح بسيط للمجال الواسع الذي هو "النظرية نقدية" لا يمكن أن يخطئ ملاحظة أن كل ما يتعلق بها مشوش: النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، نقد الماركسية ونقد الوضعية، نظرية المجتمع ونظرية العقلانية، الجيل الأول والثاني والثالث من "الخط" النقدي والذي يتضح أحيانًا أنه ثوري وأحيانًا مجرد نقد ثقافي.[105] فوق ذلك ليس من السهل الحسم نهائيا في مجال متعدد الإحداثيات الزمنية والسياسية. في ظل هذا الضباب، ربما يكون من المفيد ولكن من الأساسي محاولة كشف ما يمكن تمييزه بوضوح للسياق الحالي. ومع ذلك، هناك العديد من الأسئلة التي تثار، وأهمها "التسميات" المتداولة في جميع الاتجاهات: ما الفرق بين "معهد البحوث الاجتماعية" و"مدرسة فرانكفورت" و"النظرية النقدية"؟ ثم ما منزلة هابرماس الحقيقية في كل هذه التسميات المختلفة؟ وأخيراً: ما هي نتائج هذه المنزلة على التغيير التواصلي لمفهوم التحرر؟

يفترض بول لوران أسون أن تعريف مدرسة فرانكفورت هو في مقام "المشكلة" التي يجب حلها وليس "الحقل" الذي ينبغي استكشافه،[106] وهو ما يشير إلى إشكالية أنتجت مدونة متنوعة ومختلفة بل ومتناقضة. هذا المعطى يجعل أي تعريف "معجمي" صعباً للغاية إن لم يكن مستحيلاً. من منظور تأريخي ، يشير مصطلح مدرسة فرانكفورت ، كما يشرح كريستيان بوشيندوم ، إلى: "مجموعة من المثقفين"[107]، معظمهم من الألمان واليهود والذين تلهمهم الماركسية ، في منتصف العشرينات من القرن العشرين ، أعيد تجميعهم في معهد (Institut fur Sozialforschung) (...) الذي استمر إلى عام 1933 ثم غادر ألمانيا، ، وأعيد توطين البعض منهم بعد الحرب العالمية الثانية وأعيد بناء المعهد من جديد في ألمانيا، وتحديدا فرانكفورت (...) لجأ مؤلفو الدراسات إلى تسمية التاريخ الكامل لهذه المجموعة باسم "مدرسة

---

[105] يشير ميغيل أبنسور إلى أن مصطلح "النظرية النقدية" كان مسيئًا بالفعل عند تطبيقه على معهد البحوث الاجتماعية قبل الحرب.
Miguel Abensour, *La Théorie critique : une pensée de l'Exil?*, in Archives de Philosophie, avril-juin 1982, p. 179

[106] Assoun, Paul-Laurent: *L'Ecole de Francfort*, Paris, PUF, Coll.: Que sais-je ? 2001 p.3

[107] عند الاقتصار على الجيل الأول نجد مثقفون مشهورون بقدر اختلافهم مثل ماكس هوركهايمر (فلسفة) تيودور أدورنو (الفلسفة ، علم الاجتماع ، علم الموسيقى ، النقد الأدبي) ، هربرت ماركوز (الفلسفة الاجتماعية) ، إريك فروم (التحليل النفسي ، علم النفس الاجتماعي) ، فريدريش بولوك (الاقتصاد) ...

فرانكفورت" دون معارضة ، و بطريقة كرست الاسم.[108] هذه العناصر التاريخية تشكل ما سيطلق عليه "التاريخ الرسمي لمدرسة فرانكفورت".

لكن اعتبار بول لوران أسون التمشي الفرانكفورتي هو "النظرية النقدية" لا يعكس الاختلافات النظرية المتعددة التي لا يمكن دمجها تحت مسمى واحد، لأنه كما ذكر ميغيل أبنسور، على سبيل المثال، بوضوح: "لا توجد نظرية نقدية واحدة، بل عدة نظريات نقدية: اثنتان، وفقًا هوركهايمر، نظرية الثلاثينيات، الماركسية الثورية، ونظرية السبعينيات، التي، في الوقت نفسه الذي تقوم فيه بنقد العالم الخاضع للإدارة، تتخلى صراحة عن المشروع الثوري وتميل إلى الانسحاب في مواقف دفاعية صارمة. [109]"

لمحاولة تحديد ماهية مدرسة فرانكفورت، قد يكون من الضروري التمييز بين المعهد والمدرسة، وهذا يسمح بالفعل بفصل فكرة المعهد عن مصير المدرسة. بينما تأسس المعهد في عام 1923، يعود ظهور عبارة "مدرسة فرانكفورت" إلى منتصف الخمسينيات من القرن الماضي. المعهد هو تسمية رسمية اختارها مؤسسوها بحرية، بينما اسم "مدرسة فرانكفورت"، كما ذكر ويغيرسهاوس بالفعل، "علامة تم تعليقها من الخارج في الستينيات"[110] لتمييزها عن غيرها من المدارس، وهذا ما يؤكده كريستيان بوشيندوم أيضا: "كانت تعارض المدارس المحافظة" في كولون "ومونستر "".[111]

يوضح كريستيان بوشيندوم أن أصل اسم "مدرسة فرانكفورت" موجود في المناقشات المتعلقة بعلم الاجتماع الألماني، وهو ما يسميه "مصير علم الاجتماع الألماني"[112]: على عكس علم الاجتماع الذي ولد في الولايات المتحدة الذي "تميز إلى حد كبير بالبراغماتية"[113]، أو في فرنسا حيث "علم اجتماع نتج عن الوضعية"[114]؛ في ألمانيا، "يتقاطع علم الاجتماع من خلال نزاع منهجي بين مؤيدي طريقة موروثة من العلوم الطبيعية وتلك الخاصة بأسلوب خاص بعلوم الفكر. "[115] في هذا الجو سيولد المعهد، العائد من

---

[108] Bouchindhomme Christian. *Pourquoi lire "Ecole de Francfort" aujourd'hui* ? In: Quaderni. N. 49, Hiver 2002-2003. pp. 55-79.

[109] M. Abensour, *La Théorie critique: une pensée de l'Exil?* In, Archives de philosophie.N.45, avril-juin 1982, p.181

[110] Wiggershaus R., *L'école de Francfort*, Paris, PUF, 1993.

[111] Bouchindhomme Christian. *Pourquoi lire "Ecole de Francfort" aujourd'hui*. In: Quaderni. N. 49, Hiver 2002-2003. p.57

[112] المرجع نفسه.

[113] المرجع نفسه.

[114] المرجع نفسه.

[115] المرجع نفسه. يؤكد سبرك هذه الملاحظة لـ كريستيان بوشيندوم، حيث يقدم صورة عن هذا التنوع الذي يميز علم الاجتماع الألماني: "في عتبة الخمسينيات، كان علم الاجتماع بالفعل متنوعًا للغاية ، وأنه بدون وجود أي وحدة حقيقية في البحث أو النظرية. يتأرجح علم الاجتماع، غير المتجانس في مراجعه النظرية، بين النقد المنهجي للمجتمع الذي يعيش فيه عالم الاجتماع (Dahrendorf ، 1965) وعلم الاجتماع باعتباره "علم النظام" (Neget and Kluge ، 1974). هذا التوزيع ليس مفاجئًا بشكل خاص. نرى الفرق بين "النظرية

المنفى، من جديد ويشارك بنشاط في هذا" الخلاف ". اللافت للنظر هو أن تسمية "مدرسة فرانكفورت" لا تزال محلية ومحدودة للغاية ولم يتم اختيارها من قبل أعضائها. ومع ذلك، من المفارقات أنه كان منتشرًا لدرجة أنه لم يكن اسمًا رسميًا فحسب، بل كان الاسم الوحيد تقريبًا الذي يشير إلى العديد من المعطيات المركبة، ومن هذا الوضع ظهرت الصعوبات التي يثيرها.

على عكس الانتشار الكبير الذي عرفته تسمية "مدرسة فرانكفورت"، فإن إنشاء المعهد كان استجابة لمشروع محدد. في الواقع، كما أوضح إيف سينتومر وإيمانويل رينو، "أُنشئ رسمياً في 3 فبراير 1923 في فرانكفورت، وكان المقصد أولاً وقبل كل شيء أن يستضيف معهد البحوث الاجتماعية (Institut für Sozialforschung) العمل النظري ذي المرجعية الماركسية الذي أغلقت الجامعة الألمانية أبوابها له. مع تولي هوركهايمر قيادة المعهد في عام 1930 تكرس برنامج بحث أصلي ".[116] من الواضح أن المعهد كان له دور ومشروع الذي يتمثل في جمع المثقفين من ذوي المرجعية الماركسية ضمن تفكير متعدد التخصصات قائم على مبادئ المادية التاريخية. إنه، في الواقع، "إعادة انتشار فلسفية للماركسية".[117] كانت مهمة المعهد هي إعادة تنشيط فكر فلسفي مفتوح على مختلف التخصصات ووثيق الصلة بالممارسة، وقد فهمت الماركسية في هذا السياق وفي المقام الأول كأداة للثورة. هذا الهدف الثوري هو العنصر المحوري الذي تلتف حوله باقي العناصر المكونة للمعهد. لكن ما يثير الانتباه في هذا التاريخ أن يورغن هابرماس عندما التحق بالمدرسة في الفصل الصيفي لعام 1956، لم يكن على علم ببرنامج الثلاثينيات حيث أخفى هوركهايمر كل إنتاجات هذه المرحلة في قبو المعهد عندما أعيد افتتاحه بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. يسمح هذا التفصيل المهم الذي عبر عنه هابرماس في أكثر من سياق، باستنتاج حاسم بالنسبة للمسألة التي تعنينا في سياق الحال وهو المتعلق بصلة هابرماس بالمضمون النظري للمعهد أو المحاولة لصياغة النظرية النقدية في الثلاثينيات والتي لا فقط لا صلة له بها بل لم يكن على علم بها أقله عندما التحق بالمعهد.

يبدو إن تحديد منزلة هابرماس في مدرسة فرانكفورت يتطلب التخلي عن فترات التحليل المفاهيمي، كما اقترح ك. بوشندهوم بحق: "هناك إساءة أخرى، وربما أكثر ضررًا وتستحق الإدانة وهي تلك التي تمد عبر أجيال متعاقبة لمدرسة ليست واحدة. مثل هذا النهج ضار لأنه من خلال الخلط بين

التقليدية والنظرية النقدية"، كما طوره هوركهايمر قبل الحرب. يجب أن نلاحظ أيضًا الدور المتزايد للبحث التجريبي. وهنا نجد الإجماع الأوسع: لم يعد من الممكن تصور علم الاجتماع بدون عمل تجريبي ".

Jan Spurk, *Critique de la raison sociale: l'Ecole de Francfort et sa théorie de la société*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, Paris, Editions Syllepse, 2001 p.120

[116] Yves Sintomer, Emmanuel Renault (sous la direction de), *Où en est la théorie critique ?* Paris, Ed. La Découverte, 2003 p.7

[117] المرجع نفسه.

"النظرية النقدية" و "مدرسة فرانكفورت"، فإنه يحل التحقيب محل التحليل المفاهيمي ("الأول"، "الثاني"، "الجيل الثالث" ... ".[118]

من خلال هذه الملاحظة يمكننا التمييز بين ثلاثة عناصر تساعد على تمييز منزلة هابرماس داخل المعهد والمدرسة:

أولاً، نحتاج إلى التفريق بين لحظات معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية، ليس فقط على أساس تاريخي، ولكن أيضًا على أساس التوجه و "خط" التفكير. وبذلك، هناك معهدان (في نفس معهد البحوث الاجتماعية) يحملان نفس الاسم، وجزئيًا نفس الشخصيات الفكرية، ولكن ليس لهما نفس "الخط" الفكري: الأول في الثلاثينيات حيث مسألة إعادة تفعيل الماركسية، بالطبع نقدية وتجديدية، ولكن دائمًا بروح ماركس الثورية. والثاني في الخمسينيات حيث كان السؤال عن نقد جذري للعقلانية، ولكن بدون روح ماركس الثورية. ما هو مشترك هو مشروع التحرر مع هذا الاختلاف: بينما في المعهد الأول يتعلق الأمر بالتحرر من الاغتراب الرأسمالي، يتعلق الثاني بتحرر من عقلانية الأنوار وهو تحرر يمكن التفكير فيه ولكنه مستحيل التحقق.

ثانيا، تشير مدرسة فرانكفورت إلى الموقف النظري تجاه منهجية العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع بشكل خاص. نتيجة لذلك، فهي ليست في مركز "الخط" الفكري لا المعهد الأول ولا الثاني. ومع ذلك، فهي ملحقة بالمعهد الثاني، حيث دافع عن هذا الموقف النظري المخصوص أعضاء بارزون خاصة أدورنو ومساعده في ذلك الوقت، هابرماس.

أخيرًا، هابرماس عضو نشط فقط في مدرسة فرانكفورت. ومع ذلك، فإن ما يتقاسمه مع المعهدين الأول والثاني هو فكرة "النظرية النقدية" ذات المرجعية الماركسية. هذا هو القاسم المشترك بين توجهاتها النظرية والشكل الذي يجب أن تتخذه الماركسية النقدية، تلك التي لا تتجاهل المصلحة المركزية للماركسية: تحرر الإنسان.

---

[118] Bouchindhomme, Christian, *Introduction à la traduction française de Morale et communication*: Conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Les Editions du Cerf, 1986 p.10

2-النظرية النقدية

2-أ -النظرية النقدية الأولى

كان السياق التاريخي حاسمًا في نشأة معهد البحوث الاجتماعية وفي صياغة النظرية النقدية الأولى. في الواقع، في نهاية القرن التاسع عشر، تحولت الماركسية إلى "علم قائم"، يتعايش بسلام مع العلوم الأخرى. موقع متناقض لنظرية تم بنائها أساسا كنقد لكل من الأيديولوجيا والاقتصاد السياسي، وهو وضع غريب جدًا أيضًا بالنسبة لنظرية موجهة نحو الممارسة وتغيير العالم. الواضح أن الماركسية تنقلب على نفسها؛ فهي لم تعد، كما يوضح ج. م. فنسنت، "نقدًا للعمل النظري الخاص بالمجتمع البرجوازي".[119] لا يمكن لهذا الوضع التاريخي أن يرضي عددًا معينًا من الماركسيين الذين لا يمكن للماركسية أن تكون بالنسبة لهم نظرية دون نقد أو منفصلة الصلة بالممارسة. على أساس هذه الخلفية ظهرت مجموعة من وجهات النظر من أجل تحقيق الماركسية ضد أرثوذكسية ماركسية قائمة. ليس من الغريب أنه في عام واحد، 1923، ظهرت ثلاث محاولات لتجسيم الماركسية في وقت واحد، في دلالة على ما سيُعرف باسم: "أزمة الماركسية". من الممكن أيضًا أن نرى في هذه الجهود رمزًا حقيقيًا لهذه الأزمة، كما يشير جان مارك فيري: "يمكننا، علاوة على ذلك، أن نرى نوعًا من الرمز في حقيقة أن معهد البحث الاجتماعي قد تأسس رسميًا أيضا في نفس العام الذي نُشرت فيه أعمال اثنين من الماركسيين "المنشقين" في ذلك الوقت: "التاريخ والوعي الطبقي"(جورج لوكاش 1923)؛ و "الماركسية والفلسفة (كورش 1923). هذان المفكران الماركسيان، اللذان كانا أيضًا من مفكرين في أزمة الماركسية ".[120]

من الأمور التي كانت ملحة في تلك الفترة إعادة تفعيل البعد النقدي للماركسية، وحتى الذهاب إلى أبعد من ذلك بالمماهاة بين الماركسية والنقد. في هذا المنظور، حدد هوركهايمر مهمة معهد البحوث الاجتماعية: يجب أن يكون المعهد فضاءا لوضع نظرية نقدية تجسم البعد النقدي للماركسية ، في مواجهة ما يسميه النظرية التقليدية. عرض هذه النظرية النقدية في مقالته عام 1937 "النظرية التقليدية والنظرية النقدية".

يحدد هوركهايمر النظرية التقليدية في كل من المثالية الألمانية (وأي نظام فلسفي على شاكلة النسق الديكارتي) والعلم في كل من مفهومه الوضعي والأداتي. بالمعنى التقليدي: "النظرية هي مجموعة من

---

[119] Vincent, J. M., *La Théorie critique de l'Ecole de Francfort*, Paris, Galilée, 1976, p. 32

[120] Ferry, Jean-Marc, *Habermas L'éthique de la communication*, Paris, P. U. F., 1987, p.233

الافتراضات المتعلقة بمجال معين من المعرفة ... النظرية هي تراكم المعرفة، مرتبة بطريقة تسمح بالوصف المعمق الممكن للوقائع.[121] يهدف هذا النهج إلى تنظيم للمعرفة يمكن من بلوغ علم مكتمل ومغلق: "الهدف النهائي للنظرية بشكل عام هو بناء نظام كلي للعلم، لا يقصر على مجال محدد، ولكن يشمل كل الأشياء الممكنة ".[122] في هذا الوصف، يركز هوركهايمر على حقيقة أن النظرية التقليدية غافلة عن المصالح ذات الطبيعة التاريخية والاجتماعية التي تتحكم بها. يعكس الفكر المجرد أو فيما يدعيه من تجريد، أو العلم في موضوعتيه الصارمة، علاقات الإنتاج في مجتمع معين. في مقابل النظرية التقليدية "غير القادرة على التفكير في نفسها، وتحمل مسؤولية تاريخها الخاص وتحديد توجهاتها بنفسها"[123]، يتم تعريف النظرية النقدية في المقام الأول من خلال الوعي بهذا الرابط التحديدي بين ممارستها التأملية والواقع التاريخي.

من زاوية نظر النظرية النقدية، لا يوجد غريب عن المعرفة، ولا سيما العلم الذي يريد أن يكون "موضوعيًا"، كمصطلحات الحياد واللامبالاة: لا يوجد علم محايد أو غير مبالي، حتى أبسط إجراءات العلم تسترشد واقعيا بمصالح محددة. مع انهيار الميتافيزيقا الكلاسيكية، يرى هوركهايمر أن العلم هو نموذج نمطي للنظرية التقليدية ويعتمد على المصالح التي تحركه ويبين أن: "كل نظرية مشروطة من خارجها بمصلحة زمنية، وبالتالي لا يمكنها الادعاء بأنها مطلقة".[124] يعني هذا أن النظرية النقدية "تراجع" مفهوم الحقيقة: إلى جانب صحة الافتراضات ينبغي التفكير في الظروف الاجتماعية التي أنتجتها وتحدد توجهاتها. شرح لوك فيري و آلان رينو هذا التصور النقدي للنظرية العلمية بإثبات أنه: "لم يعد من الممكن تحديد قيمة النظرية حصرا من خلال دقة بياناتها، ولكن ينبغي قياس حقيقتها أيضًا من خلال وعيها بلعبة المصالح المتنافسة في المجتمع."[125]

محور النظرية النقدية حسب هوركهايمر هو جدلية الإنتاج النظري والسياق العملي الذي وجدت فيه، من خلال دمج الشكل الحجاجي للخطاب النظري في بُعد نقدي ملموس. وتقوم مقاربتها على فرضية معيارية حاسمة: المصلحة العامة في التحرر: "ليس للنظرية النقدية مصلحة محددة سوى مصلحة الجماهير في القضاء على الظلم الاجتماعي.[126] هذا التعيين الواضح والمهم يسمح بالحديث عن مهمة تحررية للنظرية

---

[121] Horkheimer, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduit de l'allemand par C. Maillard et S.Muller, Paris, Gallimard, *1974*, p.15

[122] المرجع نفسه، ص 16

[123] Luc Ferry et Alain Renaut, Max Horkheimer: *Théorie Critique Essais*, Traduits de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, présentation de Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 1978, p.16

[124] المرجع نفسه، ص. 16

[125] المرجع نفسه، ص. 17

[126] هوركهايمر، ماكس ، المرجع السابق ، ص 79

النقدية، حيث أن العمل النظري مرتبط مباشرة بهدف ملموس للتحرر، وهو الهدف يجعل من الممكن تمييز السمات الرئيسية لهذه النظرية النقدية الأولى: فهي تتميز بوعي السياق التاريخي، بعملها الفكري الموجه للتحرر. بتعبير أدق، النظرية النقدية الأولى "تناضل" لأجل الثورة: "لذلك كانت هناك فكرتان أساسيتان في النظرية النقدية الأولى: أولاً، فكرة أن المجتمع أصبح، في الفاشية والاشتراكية الوطنية، غير عادل أكثر من ذي قبل، إذ كان عدد لا يحصى من الناس يعاني بشكل مؤلم ولا مبرر له، وأننا رغبنا الثورة حينها، لأننا في تلك الأيام لم نجرؤ على التفكير في الحرب. كانت الفكرة الأساسية الثانية إن وحده مجتمع أفضل يمكن أن يهيئ شروط تفكير حقيقي، ولأنه في مجتمع عادل فقط يمكن للفكر أن يتحرر من قيود السلطات المقيدة للمجتمع السيئ ".[127] هاتان الفكرتان الأساسيتان هما منبع إلهام النظرية النقدية الأولى. بالإضافة إلى النقد الماركسي للاقتصاد عبر مفهوم الأيديولوجيا، يجد هوركهايمر في فكرة الاغتراب عند لوكاش ونظرية العقلنة عند ماكس فيبر، آفاقًا مثيرة للاهتمام لإثراء تحليلات ماركس أحادية الجانب. النظرية النقدية هي نظرية عملية: إنها نشاط فكري (النظرية التي يجب أن تحرر النظرية التقليدية من أوهامها الأيديولوجيا) ينتقد أشكال الهيمنة السياسية والظلم وفقدان الحريات الذي صاحب التحول الرأسمالي للحداثة.

2-ب-النظرية النقدية الثانية

قدم هوركهايمر نسختين على الأقل من برنامج النظرية النقدية[128]، النسخة الثانية، تمت صياغتها بعد تجربة المنفى الأمريكي ونشر "ديالكتيك العقل" وتعتبر مفصلًا رئيسيًا في تاريخ النظرية النقدية. هذه المرحلة هي التي تهمنا بشكل خاص لأنها حددت تلقي هابرماس للنظرية النقدية وكانت دافعًا مهمًا لمشروع التغيير التواصلي لمفهوم التحرر. تم الإعلان والترويج لنسخة ثانية من النظرية النقدية في "ديالكتيك العقل"، الذي كان محتواه ومكانته في قلب جدل بين القراء والنقاد في مدرسة فرانكفورت. في الواقع،

---

[127] Horkheimer, Max, *Théorie critique*, Traduits de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978 p.358

[128] في عام 1931 "وضع الفلسفة الاجتماعية ومهام معهد البحث الاجتماعي" ، ولكن في عام 1937 قدم النسخة الأولى: "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" وفي عام 1970 قدم نسخة ثانية مع نشر "النظرية النقدية أمس واليوم" ؛ انظر:
Max Horkheimer: *Théorie Critique, essais*, Traduits de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, présentation de Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 1978

نقد هابرماس للنقد الراديكالي للتنوير الذي صاغه هوركهايمر وأدورنو في هذه النسخة الثانية، مناسبة لتوضيح علاقته مع ما يسميه "النظرية النقدية الأولى" التي هي في الواقع "النسخة الثانية من نفس النظرية".[129]

أعاد هوركهايمر صياغة معنى ومهمة النظرية النقدية مرة أخرى في سنة 1968، مؤكدا التحول التي تم في نص سنة 1944. التفسير الذي يقدمه لهذا التغيير يقوم على واقع أن البروليتارية "بعيدة عن أن ترى وعيها الطبقي يزداد بمقدار توسع لم يحدث للفقر، ووقع دمجها في المجتمع البرجوازي، ومنذ ذلك الحين أصبحت الثورة مجردة وخادعة ".[130] لم يكن البديل الآخر ورديًا كما تصوره ماركس: "ما اعتقده كارل ماركس على أنه اشتراكية هو في الواقع عالم تسيطر عليه الإدارة".[131] بالإضافة إلى ذلك فإن التغيير الذي أعلنه نص سنة 1944، يؤكده هوركهايمر: العقلنة الحتمية لم تعد تحررًا، بل استعبادًا: لقد تلاشت ثنائية العدالة والحرية: "كلما زادت العدالة، قل وجود الحرية.[132] سؤال النضال من أجل الثورة لم يعد قائما.[133] الأكثر جذرية هو استنتاج أن الحرية الوحيدة المتبقية هي الحرية التي تصبح باطنية بالكامل: المهمة النظرية الوحيدة تتمثل أساسًا في "الحفاظ على البعد الديني للوعي"[134] الذي ينمي بالذات وعيا بالشر: " العمل على تأخير انتصاره قليلاً، في بعض النقاط الملموسة: إلى هذا (المطلب) تم تقليص مهمة مشروع أصبح تشاؤمه، كما نرى، جذريًا ".[135] نقطة التحول المهمة هذه في ديناميكيات النظرية النقدية يعتبرها هابرماس دافعًا إضافيًا للتغيير التواصلي لمفهوم التحرر، ومن خلال القراءة النقدية "لديالكتيك العقل"، صاغ الحجة الفلسفية التي تبرر هذا التغيير.

---

[129] بينما رولف ويغيرسهاوس ومارتن جاي أن نشر "ديالكتيك العقل" (1944) يشكل قطيعة مع ديناميكيات النظرية النقدية الأولى؛ بول لوران أسون ، يصر على وحدة النواة الصلبة وليس على "التغيير الأساسي الذي تم إجراؤه على النظرية النقدية "ويدافع عن فكرة استمرارية المدرسة والنظرية النقدية على مدى فترة طويلة. راجع:

Rolf Wiggershaus (*L'école de Francfort, Histoire, développement, signification*, Paris, Puf, 1993) Martin Jay (*L'imagination dialectique*, *Histoire de l'école de Francfort* (1923-1950), Paris, Payot, 1977) Paul-Laurent Assoun (, *L'école de Francfort*, Paris, Puf coll. « Que sais-je ?» 2001)

[130] Luc Ferry et Alain Renaut, Max Horkheimer: *Théorie Critique Essais*, Traduits de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, présentation de Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 1978, p.36

[131] Horkheimer, Max, *Théorie critique*, Traduits de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978 p. 365

[132] المرجع نفسه، ص. 358

[133] المرجع نفسه، ص. 359

[134] لوك فيري وألان رينو، مرجع سابق، ص 35

[135] المرجع نفسه

3-قراءة هابرماس "لديالكتيك العقل"

3 -أ-الرهانات ومعنى القراءة

من الواضح أن هابرماس، في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة"، لا يكتفي بمجرد تسجيل استنتاجات تحليلات هوركهايمر وأدورنو فيما يعتبره "أحلك كتبهم"[136] أو عرض النتائج وإعادة بناء المشهد اليائس الذي قدماه، لأنه بالإضافة إلى ذلك يعيد بناء نظام الحجج التي تفسر هذه الاستنتاجات والمواقف "المتطرفة"، برهان رسم حدودها. رهان هابرماس بالغ الأهمية لتعلقه "بإنقاذ" النظرية النقدية من تحليل انتهى به الأمر إلى توديع أي محاولة محتملة لتأسيس نظرية التحرر. إن ما هو على المحك يتجاوز بكثير محتوى النقد الراديكالي لأن "ديالكتيك العقل" ليس سوى علامة على "مناخ عام" منتشر على نطاق واسع من النقد الراديكالي تجاه مشروع الحداثة الثقافية وكل أمل في إمكانية وكونية التحرر، ولا يقتصر على هوركهايمر وأدورنو. يسعى هابرماس من خلال هذه القراءة النقدية وفي جميع أعماله الفلسفية تقريبًا، لا سيما "الخطاب الفلسفي عن الحداثة"، لا فقط "لإنقاذ" رهان النظرية النقدية، ولكن أيضًا إنقاذ ما يسميه " القوة المحرِّرة للمفهوم "[137]، أي الأمل بتحرر ممكن وملموس وكوني يجد أساسه في مشروع الحداثة وعلى الفكرة التي دافع عنها ماركس ومنتسبي معهد فرانكفورت، أي العقلانية التقدمية والتحررية. في هذا السياق، فإن الفكرة التي يحاول هابرماس الدفاع عنها هي بدقة تحيين التمييز بين رهانات عصر التنوير، ومصير عملية العقلنة الحديثة، وعلى وجه التحديد إثبات إن فشل عملية العقلنة (وهي الأطروحة التي يوافق عليها ولا يناقشها) لا يجر عنها التخلي عن رهانات الحداثة وعصر التنوير: " لا يمكننا مؤاخذته (هابرماس)، فمعاينة فشل التنوير شيء، والقطع مع رهاناته شيء مختلف تمامًا أي مشروع التنوير، وإرجاع الفلسفة إلى ما لا يمكن التفكير فيه، "في المجال الغابر للجلال أو الوجود".[138] إذا كان الموضوع المباشر لمناقشته النقدية مع "ديالكتيك العقل" يستهدف حجج المؤلفين، فالواضح أن الرهان الحقيقي هو هذا "التوجه" لتوديع مسار العقلنة الحديثة.

منذ البدء في هذه القراءة النقدية، يوحي الإيقاع والموضوع أن هابرماس يلقي نظرة مختلفة على محتوى "ديالكتيك العقل". وفقًا لهابرماس، فإن راديكالية النقد تجاه العقلانية ونحو الأنوار لا ينتج عنه،

---

[136] هابرماس، 1988، ص. 128

[137] المرجع نفسه

[138] Gérard Raulet, *Critique de la raison communicationnelle* in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (dir.), Habermas, la raison, la critique, Paris, Cerf, 1996 p.72

في حالة هوركهايمر وأدورنو، التخلي عن "المفهوم" أو العقل، إذ يظل المؤلفان مرتبطين بمشروع الأنوار. هذا هو حجر الزاوية في "ديالكتيك العقل" في نظر هابرماس: فلا هوركهايمر ولا أدورنو، وبالأخص أدورنو، يقدمان حلا بديلاً للواقع المتناقض للعقلانية الحديثة. على العكس من ذلك، بينما ينتقدان العقلانية بشكل جذري، فإنهما يظلان، بوعي وطوعيا، ضمن هذا العقل الحديث. هذه هي النقطة التي تميز "ديالكتيك العقل" وتكشف أصالته، لا سيما بالمقارنة مع نيتشه: "لم تترك تحليلاتهم لهم أي أمل في القوة المحررة للمفهوم. ومع ذلك، مسترشدين بما أطلق عليه بنيامين أمل اليائسين -والذي اتخذ في الوقت نفسه معنى ساخرًا -لم يستسلموا للتخلي عن عمل المفهوم، مهما كان الأمر متناقضًا. »[139]

طفق هابرماس في قراءة مخصوصة لكتاب "ديالكتيك العقل" لأنه في الوقت نفسه الذي ينتقد راديكالية نقد المؤلفين، يستكشف معنى هذا النقد. ضمن هذه المفارقة، يكشف، في نهاية الفصل المخصص لهوركهايمر وأدورنو (وأيضًا في نهاية "الخطاب الفلسفي للحداثة")، عن الحاجة إلى تحديث مشروع النظرية النقدية للمجتمع. يجب أن يحيط هذا المشروع بهذا النقد الراديكالي ويفهم أسبابه من أجل تحديد الاتجاه الذي يجب أن تتخذه إعادة الصياغة. ما هو موجود بشكل لا تخطئه العين بين سطور عرضه النقدي هو التغييرات اللازمة للأسس النظرية للنظرية النقدية. بالنسبة لهابرماس، يجب ألا تخرج إعادة صياغة النظرية النقدية للمجتمع الحديث عن التناقض الحقيقي لهذه العقلانية، بل ويجب أن تستهدف "المفهوم". نفهم لاحق مشروع هابرماس في محاوره وكذلك تسارعه: إعادة تفسير لمشروع الحداثة الذي يعيد صياغة مفهوم العقلانية من منظور تواصلي ويحدد معيارية قادرة على "تأسيس" النقد الذي هو شرط إمكان تحرر حقيقي وكلي.

يكرر هابرماس الإشارة إلى المستوى العالي جدًا من الراديكالية الذي يميز نقد هوركهايمر وأدورنو للأنوار والعقلانية الحديثة وحتى العقل نفسه. بالنسبة إلى هابرماس، فإن "ديالكتيك العقل"، عبر النقد الراديكالي، يهدف إلى إبراز أن العقل الذي تبلور في الأنوار لم يكن ممكنًا إلا نتيجة للديناميكية الديالكتيكية التي تحرر العقل من الأسطورة. ومع ذلك، فإن هذا "العقل الحديث" المتحرر يسترشد بغريزة البقاء التي تختزله إلى عقلانية أداتية. هذا ما يعيق التواصل الحر للإنسان مع نفسه ومع الآخرين ويغير إلى الأبد علاقة سليمة مع الطبيعة. إنها فكرة حداثة ظلت طريقها وغير متحققة التي يتم وضعها في منظورها الصحيح وليس الحداثة العبثية والجوفاء. بعبارة أخرى، فإن ما يطرح المشكلة ليس العقل بحد ذاته، بل الانحراف الأداتي للعقلانية الحديثة: "العقل نفسه هو الذي سيقضي على النزعة الإنسانية التي

---

[139] هابرماس، 1988 ، نفس المرجع

جعلها ممكنة؛ هذه أطروحة مهمة قلناها للتو، مبررة في الاستطراد الأول بالحجة التي بموجبها انطلقت عملية التنوير، من أصولها، بواسطة غريزة البقاء التي تقلص العقل طالما أنه يقصر التماسها من خلال أشكال يتم تطبيق العقل فيها في المنظور الغائي للهيمنة على الطبيعة والغرائز، أي كعقل أداتي. »[140]

إن ما يطرح مشكلة لكلا المؤلفين، في نظر هابرماس، هو الانحراف الأداتي للعقلانية المكون لمفارقة الأنوار. وجه الفرق المميز لهذا النقد أنه يستهدف هذا الاختزال غير المبرر للعقل ولكن ليس العقل نفسه. هذا الفارق كبير، حيث أن هذا النقد، كما يلاحظ جون مارك فيري، يستهدف المفهوم من خلال المفهوم: "هذا النقد راديكالي بالضرورة، لأنه يتعلق" بجوهر" العقل: جوهره الأداتي. لكنه يمارس دائمًا من الداخل: لإنقاذ ما يجب أن تأخذه روح الهوية من الموضوع غير المتطابق؛ لكنه إنقاذ بفضل المفهوم مما يفلت من المفهوم. "[141] حجة هابرماس هي أن هذا النقد ليس له معنى أو قيمة إلا انطلاقا من فكرة قوية عن العقل. بالنسبة للمؤلفين، وفقًا لقراءة هابرماس، فإن الأنوار تشوه دور العقل: "يلعب العقل هنا فقط دور وسيلة بسيطة للتكيف بدلاً من أن يكون رافعة للتحرر. إنها تجعل البشر "حيوانات تتقدم إلى أبعد من ذلك" والحضارة نفسها ليست أكثر من ثمرة للطبيعة طالما أنها تحاول تحرير نفسها من هذه الطبيعة المخيفة. "[142]

أعاد هابرماس بناء حجة المؤلفين بشأن مسألة معرفة لماذا وكيف تقوض العقلانية الأداتية الدور التحرري للعقل: إنها، في الواقع، تكمن في الدمج غير المشروع بين العقل والسيطرة. ما يسميه "جوهر" حجة المؤلفين هو بالتحديد الحقيقة أن الأنوار تتخلى، إذا جاز التعبير، عن شرط الصحة (وهو شرط أساسي للعقل) وتتقيد بمطلب الفعالية الذي يسمح بالسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان نفسه. إذا كان التحرر يتطلب النقد كقوة تحرر من جميع أشكال الهيمنة، فإن الأنوار، عن طريق الاختزال الأداتي للعقلانية، تتخلى في الوقت نفسه عن زخمها التحرري وتتحول إلى قوة سيطرة: "في شكله الأداتي، انتهى الأمر بالعقل إلى التمازج مع السيطرة، وتخلي بالتالي عن قوته النقدية. "[143]

ما يرصده هابرماس كـ "مشوش" في معنى النقد الجذري للعقل في "ديالكتيك العقل" هو الاختزال الأنواري للعقل، وليس العقل في حد ذاته، وهذا بالنسبة لهابرماس ليس مجرد تفصيل في حجة المؤلفين ولكنه المسار الحقيقي للنقد الراديكالي: "إن التشكيك في العقل مدمج في شكل فكري بقي ثابتا،

---

[140] هابرماس، 1988. ص. 133
[141] Ferry J.-M., Habermas. *L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p.230
[142] هابرماس، 1988. ص. 237
[143] المرجع نفسه. ص. 143

إنه العقل نفسه الذي يُشتبه في ارتكابه خلط لا يمكن إصلاحه بين ادعاء السلطة وادعاء الصلاحية، لكن قصد هذا التشكيك لا يزال هو نفسه قصد الأنوار. "[144]

الأهم مما سبق أن النقد الراديكالي للعقل للمؤلفين هو، في تقدير هابرماس، احتجاجٌ على ملكة الفهم أو "الذهن" التي اغتصبت موقع العقل: "من خلال تقديم مفهوم" العقل الأداتي "، يحاول هوركهايمر وأدورنو تحدي ملكة الفهم الحسابية التي اغتصبت موقع العقل. يريد هذا المفهوم التذكير في الوقت نفسه بأن العقلانية الغائية، التي انتصبت في شكلها الكلي، تلغي الفرق بين ادعاء الصلاحية والحفاظ على البقاء، وبالتالي تضغط على الحاجز الذي يفصل بين الصلاحية والسيطرة، من خلال العودة إلى التمايز على مستوى المفاهيم الأساسية، والتي بناء عليها يعتقد أن الفهم الحديث للعالم قد انتصر بشكل نهائي على الأسطورة.[145]

3-ب-أسباب النقد الراديكالي للأنوار

يدفع هابرماس هذه القراءة إلى أبعد من ذلك: كان النقد الراديكالي لـ الأنوار في الواقع موقفًا مؤقتا، والراديكالية لم تكن منظورًا مؤسس نظريًا ودافع عنه المؤلفين طواعية، بل كانت ثورة. لهذا السبب لا يحدد هابرماس موضوع هذا النقد الراديكالي وحججه فحسب، بل يسعى أيضا إلى تفسير هذه الراديكالية. عن السؤال المتعلق بمبرر هذه الراديكالية يقدم هابرماس إجابتين: الأولى تتعلق بالسياق التاريخي الذي كان في أصلها، والثاني، وهو الأهم، يتعلق بالإطار النظري للنظرية النقدية للمجتمع.

أحد العناصر الأساسية التي تفسر الطبيعة الراديكالية لنقد المؤلفين للعقل الأنواري هو السياق التاريخي الذي أزعجه انتصار النازية في ألمانيا.[146] كان الواقع التاريخي آنذاك لا يطاق، لإنه غير مفهوم. ما لا يمكن تصوره، بالنسبة لأولئك الذين ما زالوا يؤمنون بالعقلانية التحررية، وأولئك الذين قاموا ناضلوا، من خلال معهد البحوث الاجتماعية، من أجل مثل أعلى للحرية والعدالة القائم على العقل، كان مع ذلك واقعا (نشأة وانتصارالنازية): اللاعقلاني الذي يفترس الواقع، وهو واقع يتجاوز حدود أسوأ

[144] هابرماس، 1988. ص. 143

[145] المرجع نفسه.

[146] كما يظهر جون مارك فيري، تكمن أسباب هذا التطرف في ظهور النازية التي أدت إلى نقد جذري للماركسية والعقلانية. "لا يمكننا التقليل من التأثير الحاسم للظروف السياسية على هذا التطرف في النقد: عند صدمة ظهور الاشتراكية القومية وفي نهاية السنوات الأولى للهجرة ، فإن هذا التطرف يعني أولاً وقبل كل شيء اكتشاف عدم كفاية النظرية الماركسية للمجتمع والتاريخ في حسابه فئات من تلك التي تتجاوز في الرعب قدرات التفسير العقلاني التقليدي "

Ferry J.-M., Habermas. *L'éthique de la communication* Op., Cit. p. 223

كوابيسهم. بالنسبة إلى هابرماس، حلت نتائج هذا الوضع: "هذا السياق يجعل من الممكن فهم أن أحلك سنوات الحرب العالمية الثانية كانت قادرة على تقوية الاقتناع بأن الشرارة الأخيرة للعقل قد هربت من الواقع، ولم يتبق سوى حطام حضارة على وشك الانهيار وبلا أمل. بدت فكرة تاريخ للطبيعة، التي أخذها أدورنو الشاب من بنيامين، وكأنها تتحقق بطريقة غير متوقعة. بحلول وقت تسارعه الأكبر، تجمد التاريخ في طبيعة شاحبة وركام عظام شاحب للأمل أصبح من المستحيل التعرف عليه. »[147]

العنصر الثاني الذي يمكن أن يفسر هذه الراديكالية بحسب هابرماس هو العنصر النظري. إنها في الحقيقة المرجعية المنهجية للنظرية النقدية: النقد الماركسي للأيديولوجيا. ما حفز معهد البحوث الاجتماعية والنظرية النقدية هو نموذج النقد الماركسي. كان سبب وجود هذه النظرية النقدية هو الحاجة إلى تفعيل هذا الجانب النقدي في الماركسية. ولكن بدلاً من الثورة المتوقعة، تدخل قوى الإنتاج، المهيمن عليها والمستغلة، في "تعايش كارثي مع علاقات الإنتاج".[148] بالنسبة لهوركهايمر وأدورنو، كانت النتيجة واضحة: الديناميات النقدية لا تؤدي بالضرورة إلى الثورة.

إن هذه الرادكالية في النقد، في قراءة هابرماس، هي مرادف ليأس مزدوج. الأول يرتبط ارتباطًا مباشرًا بتوقعات ماركس، والثاني مرتبط بمصير النظرية النقدية. من هذا المنظور، أعلن هوركهايمر و أدورنو نهاية النظرية النقدية، بمعنى أن العمل النقدي يصبح غير قابل للتحقيق بل ومجنون. إنه الاعتراف بأن نقد الأيديولوجيا سواء في نسخته الماركسية أو في النسخة المحدثة من قبل المعهد لم يعد أساسًا (معيارية) لنظرية نقدية للمجتمع. بالنسبة إلى هابرماس، وجد المؤلفان نفسيهما، بسبب عدم وجود بديل منهجي أو إطار نظري بديل، "مضطرين" إلى تجذير النقد: " كان هوركهايمر وأدرنو قريبين من إعتبار أن زمن النقد الماركسي للإيديولوجيا قد ولى، وأنه لم يعد من الممكن، من خلال علم الاجتماع، الوفاء بوعود نظرية نقدية للمجتمع. وإذن بدلاً متابعة هذا المشروع طفقا في تجذير وتصعيد نقد الإيديولوجيا، من أجل تعليم العقل عن نفسه. "[149]

عند قراءة هابرماس، فإن هذا النقد الراديكالى هو شهادة على أن أسس ما يسميه "النظرية النقدية الأولى" لم تعد صالحة. في الواقع، في هذا النقد الذي أصبح راديكاليًا، كليًا، أسودًا، وبلا مخرج، يحدد انهيار إطار نظري ومنهجي كامل تدحضه الوقائع بعنف. ومن هذا المنظور أيضًا، لاحظ هابرماس عنصرًا أساسيًا لباقي تفكيره الفلسفي: لم يعد من الممكن بناء نظرية نقدية للمجتمع على فلسفة للتاريخ. في الواقع،

---

[147] المصدر السابق.، ص. 140
[148] المصدر السابق، ص. 142
[149] المرجع نفسه.

كما يعلق جيرار راوليه، "كان على نظرية هابرماس النقدية أن تضحي بروابط الشرعنة المتبادلة بين العقل والتاريخ.[150]

3-ج-الديالكتيك السلبي

تكمن ميزة كتاب"ديالكتيك العقل" وعظمته، في نظر هابرماس، في المحاكمة النقدية التي بدأها المؤلفان ضد الأنوار. ما يراه هابرماس هو حقيقة أن هذا النقد ليس موجهًا ضد العقل، بل ضد العقلانية الأداتية التي تغتصب بشكل غير شرعي مكان العقل، وما أكده هابرماس مرارًا وتكرارًا في قراءته هو حقيقة أنه لا هوركهايمر ولا أدورنو يلهمان مخرجًا من هذا الموقف المتناقض. بعبارة أخرى، يجب أن يُفهم النقد الراديكالي، في تحليلات هابرماس، باعتباره اندفاعًا متهورًا، نقدًا يؤدي طوعًا إلى تجذير عمله النقدي دون تجاوز حدود النظرية النقدية: "لاحظ هوركهايمر و أدورنو أن أسس نقد الأيديولوجيا اهتزت، ومع ذلك فهم يسعون للحفاظ على الفكرة الأساسية لعصر التنوير. هذه هي الطريقة التي يطبقون بها مرة أخرى على العملية التاريخية للتنوير ما فعله التنوير بالأسطورة. الانقلاب على العقل -أي ضد أساس صلاحيته -بشكل جعل النقد شاملاً. "[151]

خلال الستينيات، أثار هوركهايمر مخرجا محتملا ذات طبيعة ميتافيزيقية وفي علاقة بالتصوف اليهودي. ومع ذلك، فإن أدرنو، عن قصد، يستمر داخل حدود التناقض ويرفض أي بديل ممكن. باختصار، لم يخطط هوركهايمر وأدورنو لإيجاد بديل. "الديالكتيك السلبي يقرأ كتفسير لا هوادة فيه لمبررات لماذا ينبغي علينا أن نضل ندور على أنفسنا وحتى المثابرة للبقاء في هذا التناقض الإنجازي."[152]
إن المقارنة التي أجراها هابرماس بين العمل النقدي لهوركهايمر و أدورنو من جهة والنقد النيتشوي من جهة أخرى مهمة، بقدر ما تسمح بإبراز أصالة النقد الراديكالي. في الواقع، ما هو مشترك بين المؤلفين ونيتشه هو أولاً وقبل كل شيء الطبيعة الراديكالية للنقد. إنه في كلتا الحالتين نقد منهجي للعقل المتجسد في مشروع الأنوار. ثم يتضح أن النقدين، كل على طريقته الخاصة، يتبنان واقع الأزمة وأساس هذا النقد ، بمعنى آخر ، النقد الذي يشمل العقل ذاته. أخيرًا، كلا النقدين لا يسعيان، في مقارنة هابرماس،

---

[150] Raulet, G., *Critique de la raison communicationnelle* , in Bouchindhomme C., Rochlitz R. (dir.), Habermas, la raison, la critique, Paris, Cerf, 1996 p. 72

[151] المرجع نفسه.
[152] المرجع نفسه ، ص. 143

إلى تأسيس بديل: تجاوز تام لمفارقة العقل الحديث عند نيتشه ، بينما يرفض هوركهايمر و أدورنو الخروج من نفس المفارقة.

في هذا المستوى الأخير، يحدد هابرماس فارقًا رئيسيًا بين النقدين: نقد نيتشه لا يصمد في مفارقة النقد الشامل وذاتي المرجعية، ويجد في الاندماج بين العقل والسيطرة مخرجًا من التناقض. يسجل هابرماس أثناء تحليله لهذا الحل النتائج المترتبة عنه: "يبحث نيتشه عن ملجأ في نظرية السلطة، وهو الحل الذي له ما بعده، طالما أن في هذا الدمج بين العقل والسيطرة يفضي الذي يكشف عنه النقد، يفضي بالعالم إلى صراع قوى لا هوادة فيه، كما لو كان عالم الأسطورة. "[153]

من جانب هوركهايمر وأدورنو، فإن النقد الشامل وذاتي المرجعية يظل داخل دائرة العقلانية الحديثة. النقد الراديكالي يستنكر الاندماج الأداتي بين العقل والسلطة، لكنه يرفض اختزال العقل في عقلانية أداتية بسيطة. هذا الرفض أوضح وأكثر حدة في اختيار عدم البحث على أي بديل وبالتالي البقاء في المفارقة من خلال توجيه النقد الراديكالي: "يختار هوركهايمر وأدورنو مسارًا آخر من خلال إثارة ورفض حل التناقض الإنجازي لنقد الأيديولوجيا الذي يزايد على ذاته، وهو التناقض الذي يتخلون عن محاولة التغلب عليه بالنظرية. بقدر ما سيكون مصير أي محاولة لصياغة نظرية هوالانزلاق في فيضان الفكر الذي وصلوا إليه، فإنهم يتخلون عن النظرية ويمارسون النفي المحدد حسب الحاجة. "[154]

تبقى "النظرية النقدية الأولى"، في قراءة هابرماس، في أعقاب المشروع الأولي لا تقدم بديلًا سوى النفي "الحازم" للعقل الأداتي، واستنكار هيمنته غير المبررة. ما يسجله المؤلفين لا يرحم: فشلت الثورة والتحرر مُجهض، وفي مواجهة هذه الحقيقة العارية، يعلقان آمالهما على فكرة هشة وغير متوقعة: أن يعيشوا بطريقة ملحة ومتواصلة في التناقض الذي تطرحه الأنوار، لتعميقها، لتجذيرها، دون رؤية أي حل بديل غير هذا الراديكالية. يشير جون مارك فيري ، بحق ، إلى أن المؤلفين ، في نهاية النقد الراديكالي ، لا يغادران الفكر الفلسفي الخاص بالماركسية الهيغلية: "استفادت النظرية النقدية، بطريقة ما من "كسوف العقل" لتكريس نفسه للنظرية (أدورنو)، أو ، مرة أخرى ، لنقل اليوتوبيا السياسية إلى التضاريس غير التاريخية لليوتوبيا الدينية (هوركهايمر)، ومن المفارقات أن يترجم هذا ارتباطًا ضمنيًا ومستمرًا إلى نوع من الفكر الفلسفي الخاص بالماركسية الهيغلية ، لأن النمط هو نفسه دائمًا، على الرغم من أن معنى التاريخ معكوس: يظل معنى العمل السياسي معتمدًا بشكل أساسي على معنى التاريخ؛ وبمجرد

---

[153] المرجع نفسه، ص. 153

[154] المرجع نفسه

أن لا يشبع الإحساس بالتاريخ رغبتنا في العقل ، تصبح اليوتوبيا منفصلة عن التعالي غير الواقعي لـ "التاريخ الموازي".[155]

من هذا المنظور، فإن "ديالكتيك العقل" هو عمل يبرر نقد العقل الذي لا يتخلى عن هدفه النقدي. على الأقل هذا ما يراه هابرماس في هذا العمل: إنه لا يبرر الانفصال عن العقل بشكل نهائي، بل على العكس، إنه يبرر الحاجة إلى البقاء نقديًا وحتى بطريقة جذرية: "الديالكتيك السلبي يقرأ مثل التفسير المستمر -لماذا يتعين علينا لأن نظل ندور حول أنفسنا وحتى المثابرة للبقاء في هذا التناقض الانجازي. "[156]

4-النقد الهابرماسي للنقد الراديكالي للعقل الحديث

أثناء تسليط الضوء على خصوصيات النقد الراديكالي للعقل في "ديالكتيك العقل"، يُخضع هابرماس أطروحات المؤلفين لفحص نقدي محكم. يعد سياق هذا النقد حاسمًا لتطوير نظريته النقدية الخاصة، وهو في الواقع لتحديد اختلافه عن النظرية النقدية الأولى مع البقاء ضمن حدود هذه النظرية. هذا الموقف المفارق لهابرماس، من حيث أنه يسعى إلى إعادة بناء النظرية النقدية للمجتمع في الوقت نفسه الذي يخضع فيه النظرية النقدية الأولى لنقد جذري صارم يمكن أن يفسر بالإشارة الى أنه بالقدر الذي يتبنى فيه مقاصد وأهداف النظرية النقدية الأولى، بقدر ما يرفض، بشكل قاطع أحيانًا، الطريقة التي أدار بها هوركهايمر وأدورنو الممارسة النظرية النقدية. بالنسبة له، يتعلق الأمر بضرورة تغيير ملح وضروري للبراديغم للخروج من حالة الجمود التي تواجهها النظرية النقدية بعد النقد الراديكالي في "ديالكتيك العقل".

في "الخطاب الفلسفي للحداثة"، يوجه هابرماس نقده بوضوح إلى "ما هو إشكالي" في النقد الراديكالي، أي هذا الراديكالية نفسها، ومن الممكن تحديد ثلاثة عناصر أساسية لـ "المناقشة النقدية" التي يجريها مع المؤلفين، حسب ترتيب الحجاج:

أ-قراءة أحادية لمشروع الحداثة.

ب-يؤدي إلى "تناقض إنجازي"

---

155 Ferry J.-M., Habermas. *L'éthique de la communication*, Op., Cit. p.247

156 المرجع نفسه، ص. 143

ج-" لينغلق" في النهاية في نزعة ريبية.

عن كثب، نجد أن مبرر هذا النقد يكمن في التفكير الذي يعيد بناء المسار التي أدى إلى تصفية النظرية النقدية عند المؤلفين: في الأولى، بين حدود مفهوم الأنوار الذي اشتغل عليه المؤلفان من خلال مواجهته بمضمون "الحداثة الثقافية". في الثاني، يثبت أن هذه القراءة "أحادية الجانب" هي منبع "التناقض الإنجازي" الذي يخضع له النقد الراديكالي. ومع ذلك، فإن هذا التناقض يؤدي إلى حالة من "الحجب" تدفع المؤلفين إلى ريبية لا ينتج عنها سوى "انفجار" النظرية النقدية للمجتمع.

4-أ-تفسير إشكالي لمشروع الحداثة:

يتعلق العنصر الأول الحاسم بتفسير المؤلفين لمحتوى الحداثة الثقافية الذي يمكن اعتباره العنصر المحوري لمنطق هابرماس النقدي. في هذه القراءة النقدية، يحتفظ بفكرة أن النقد الراديكالي يقوم على تفسير لا ينصف مشروع الحداثة ككل، محاولا توضيح أن تحليلاتهم لمشروع الحداثة "غير مكتملة" و "أحادية الجانب" خاصة فيما يتعلق بأبعاد "الحداثة الثقافية": "... يمكنهم تأييد الشعور الحدسي الذي يظهر عند القراءة الأولى للكتاب، الانطباع - دعنا نقول ذلك بعناية - عن تحليل غير مكتمل ومن أحادي الجانب. يشعر القارئ بحق أن التحليل الاختزالي يفشل في الأخذ بعين الاعتبار بعض الجوانب الأساسية لـ "الحداثة الثقافية". "[157]

في الواقع، في قراءة هابرماس، لا يمكن اختزال مشروع الحداثة في مجرد تأسيس للعقلانية الأداتية بدلاً عن الأسطورة، لكونه أوسع بكثير من هذا الاختزال. الحداثة أولاً وقبل كل شيء مشروع عقلنة لا يقتصر على العلاقة مع الطبيعة كما أن "عقلنة تصورات العالم وعوالم الحياة"[158] تعبر بشكل أفضل عن طبيعة مشروع الحداثة، بشكل يجعل العقلانية الأداتية، بالمعنى الدقيق للكلمة، بُعدًا واحدًا فقط، وليس الوحيد لهذا المشروع. إستنادا الى مضمون هذه الحداثة الثقافية، يعيد هابرماس النظر بوضوح فيما يسميه "المُثل البرجوازية"[159] على سبيل المثال الأسس الكونية للقانون والأخلاق ومؤسسات الدول الدستورية وكذلك تشكيل الإرادة الديمقراطية. ما هو مشترك بين مكونات الحداثة الثقافية هذه

---

[157] المرجع نفسه، ص. 137
[158] المرجع نفسه، ص. 136
[159] المرجع نفسه، ص. 137

هو حقيقة أنها متحررة من مقتضيات العقلانية الأداتية زمن ظهورها في الرأسمالية الليبرالية. ما هو أكثر من ذلك، أن هذه "المثل البرجوازية" كانت هي الأشكال الأولى للمقاومة ضد هيمنة العقلانية الأداتية كما يتضح من مثال تشكل الفضاء العمومي.

في مقابل الحداثة، الواحدة في مسار العقلنة والمتعددة في أبعادها ومضمونها، يشير هابرماس، بأسف، إلى اختزال هوركهايمر وأدورنو لهذه الحداثة في مسار وحيد وبسيط من العقلنة الأداتية إلى حد لم يعد نرى فيه إلا شكلاً كليا وحيدا من أشكال الهيمنة التي يجب التحرر منها. عند قراءة هابرماس، يجب ألا يكون الانحراف الأداتي للعقلانية الحديثة، والذي اكتسبت زخمًا قويا في الرأسمالية المتقدمة، الشجرة التي تخفي الغابة. يجد النقد الراديكالي أصوله في هذا التفسير الاختزالي ويقود المؤلفين إلى تقييم خاطئ يؤدي في حد ذاته إلى طريق مسدود: رفض عقلانية الأنوار هو في حد ذاته رفض لأي بديل آخر.

4-ب -التناقض الإنجازي.

يتعلق العنصر الثاني في نقد هابرماس بما يسميه "التناقض الإنجازي" الذي يقع فيه النقد الراديكالي عند مؤلفي "ديالكتيك العقل". للوهلة الأولى، يُخضِع هابرماس الأطروحة للفحص التداولي لتعلق الحكم عليها بمدى تماسكها الإنجازي. غني عن الإشارة إنه يستفيد من أحد العناصر الأساسية للمنعطف اللغوي في بعده التداولي. في هذا المنظور، فإن الأطروحة التي، من خلال النقد، تجعل هذا الموقف النقدي راديكاليا تطرح مشكلة كبيرة في انسجامها فيما يتعلق بصحة هذا النقد. التناقض الإنجازي هو التناقض الذي لا يؤثر على الأطروحة نفسها، ولكن العلاقة الموجودة بين الأطروحة وشروط احتمالية وجودها. عند تطبيق هذا النقد على النقد الراديكالي الذي يتضمن نقدًا لنقد الأيديولوجيا، يقع هذا النقد في تناقض إنجازي بقدر ما يخضع للنقد شرط إمكانية النقد (نقد الأيديولوجيا) إذ أصبح النقد كليا: حتى النقد ذاته يصبح موضوعا للنقد. هذا التناقض يجعل النقد الراديكالي غير مبرر ولا معنى له: " بوسائل التنوير ذاتها التي تندد بشموليتها. كان أدورنو يدرك تمامًا أنه عندما يصبح النقد كليًا، فإن النقد يولد مثل هذا التناقض الإنجازي."[160]

يسلط هذا التناقض الإنجازي الضوء على حدود النقد الراديكالي للعقل (الأنوار). الاستنتاج الأول المؤكد لهابرماس: من غير الممكن القيام بنقد ذي معنى وصحيح للأنوار من خلال تجذيره، وبناء

[160] المرجع نفسه، ص. 143

على فشل تجربة "ديالكتيك العقل" فإن الإطار النظري، والأساس المنطقي للممارسة النقدية هو ما يحتاج إلى تغيير جذري. أي نقد للأنوار لا يحدد أسسه، يقع بالضرورة في تناقض إنجازي، وهذا صحيح بالنسبة لهوركهايمر وأدورنو، ولكنه ينطبق أيضًا على "الأشكال المختلفة لنقد العقل الذي لا يفي بأسسه"[161]، بعبارة أخرى، نيتشه وتلاميذه مثل هيدجر ودريدا وفوكوو أيضًا كل أساتذة ما بعد الحداثة.

هذا التناقض الإنجازي يفسد الفهم الملائم لمشروع الحداثة لأنه يؤدي إلى ارتباك لا ينصف هذا المشروع. بل إن هابرماس يبذل جهدا إضافيا في كشف الصورة القاتمة والجنونية التي يعبر عنها هذا النقد الراديكالي: "كل شيء، من الآن فصاعدًا، يندمج في كل شيء: العقل التحرري والتلاعب، الواعي واللاوعي، قوى الإنتاج وقوى التدمير، الإدراك الذاتي التعبيري وإزالة السمو القمعي، النتائج التي تضمن الحرية وتلك التي تحرمنا منها، الحقيقة والأيديولوجيا."[162]

4-ج-الريبية

يتعلق العنصر الثالث من نقد هابرماس بالريبية تجاه مشروع الأنوار والعقل بشكل عام، وهو ما يراه مشكلة حقيقية في هذه النظرية النقدية الأولى. في الواقع، من بين جميع مواقف المؤلفين، تمثل الريبية الموقف الأكثر جذرية وهو، بعبارة أقل صرامة، رصاصة الرحمة التي تقوض النظرية النقدية ككل، لكون أساس النشاط النقدي (العقل) يفقد أي مبرر له. لم يخف هابرماس حقيقة أن الريبية هي خصمه الحقيقي في نقده لما بعد الحداثة ، وهذا أيضًا ما يؤكده جيرار راوليت: "إن خصمه الحقيقي في سياق ما بعد الحداثة هو الريبي. ".[163] في القراءة الهابرماسية، هذا الموقف لا تفسير ولا مبرر له ولا يمكن الإبقاء عليه لكونه، في تقديره، اختيار نظري سيئ بين البدائل الممكنة والقابلة للتطبيق. هذه الريبية، بالإضافة إلى كونها غير مبررة، تعيق المهمة الملحة للنظرية النقدية المتمثلة في بناء القواعد المعيارية التي تهب المشروع النقدي بأكمله معناه وصلاحية . في الواقع، تدمر الريبية أي أمل في الخروج من هذه المفارقة لأنها تحطم فكرة الحقيقة والعقل. ولكن بصرف النظر عن هاتين الفكرتين، فإن المفارقة نفسها مجردة من المعنى بالإضافة إلى حالة الجمود التي تنطوي عليها. "لو اختاروا هذا الطريق، لكان من الممكن

---

[161] المرجع نفسه، ص. 398

[162] المرجع نفسه، ص. 399

[163] Gérard Raulet : *Critique de la raison communicationnelle* in : Habermas, la raison, la critique Sous la direction de C. Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Edition du Ceref, Paris, 1996, p.79

وضع الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع. "[164] الحقيقة، أن الاختيار المطروح ليس بين العقلانية واللاعقلانية، بل بين مفهوم للعقلانية وآخر. لاحقا، ما سيكون في صميم اهتمامه في مواجهة الريبية هو البحث عن بديل صالح يمكن أن يكون الأساس المعياري للنظرية النقدية للمجتمع التي، دون العودة إلى الميتافيزيقا ، يمكنها إعادة صياغة مفهوم العقل والحقيقة. هذا البديل يكتشفه في التواصل.

هذا الارتماء غير المبرر في "راحة الريبي المزعومة" كلف النظرية النقدية ثمنا مرتفعًا للغاية: تم "سجن" النظرية في عمل نقدي بدون مرجع معياري. لهذا السبب إنقلب النقد الراديكالي الذي لا نهاية له ضد نفسه، ليتم التخلي عن النظرية النقدية لدرجة أن هوركهايمر سعى، عند عودته إلى فرانكفورت بعد المنفى الأمريكي، لإخفاء نسخ مجلة البحوث الاجتماعية. لكن ما تم التخلي عنه هو أكثر خطورة: الأمل في التحرر الذي يضمنه محتوى الحداثة الثقافية. هذا النقد، الذي أصبح جذريًا، مؤسف في نظر هابرماس مقارنة بالنظرية التقدمية التي تولت عن طيب خاطر مهمة التفكير النقدي الذي يسعى بجرأة إلى التحرر. بينما تكسب الرأسمالية المنتصرة الأرض وتطور طرق هيمنتها إلى درجة أصبحت معها غير مرئية وشفافة، يرفض هابرماس انتكاسة النظرية النقدية. من الصحيح أنه يأخذ في الاعتبار الظروف التي قد تفسر هذه النهاية الدراماتيكية، التي تليق ببطل التراجيديا القديمة، لكنه يجد التخلي عن رهانات ما سيصبح الآن "النظرية النقدية الأولى" غير مبرر.

من الممكن أن نرى في قراءة هابرماس "لديالكتيك العقل"، ولا سيما تلك التي تم عرضها في "الخطاب الفلسفي للحداثة"، تبريرًا فلسفيًا لمشروعه. يبرز من هذه القراءة الحاجة لمواصلة النظرية النقدية، بنفس الروح التي تسعى إلى التحرر، ولكن أيضًا استحالة متابعتها بنفس النهج. إن انفجار النظرية النقدية الأولى، وفقًا لقراءة هابرماس النقدية، لا مفر منه بسبب خلل في المرجعية المعيارية التي توجه النقد. يؤكد فاندنبرغ بحق أن التفكير الفلسفي لهابرماس يمكن تفسيره على أنه رد إيجابي يفلت من إحراجات هذا النقد الراديكالي: "استفاد يورغن هابرماس من الفشل النظري والسياسي لمدرسة فرانكفورت، أين كان مساعدا لأدورنو، ونأى بنفسه تدريجياً عن التحليلات الشمولية لأسلافه. حتى حد ما، يمكن إرجاع رحلته الفكرية إلى محاولة واحدة: النجاة من الإقرار الكئيب بكونية الاغتراب من خلال إعادة إدخال الأبعاد الثنائية في صميم النظرية النقدية.[165]

النتائج المؤقتة لهذه القراءة النقدية لمشروع هابرماس للنظرية النقدية ذات شقين:

---

[164] هابرماس، 1988. ص. 155

[165] Vandenberghe, F., *Une histoire critique de la sociologie allemande,* Tome II, Paris, Éditions La Découverte et Syros 1998 p. 164

فمن جهة، سمحت لهابرماس أن يطرح الاهتمام الرئيسي لمشروعه الفلسفي الذي لا يعدو أن يكون ألا التحرر. أيضًا، والذي يتضمن ضرورة نظرية نقدية للمجتمع، والتي ستكون مركز اهتمام نظرية الفعل التواصلي.

من جهة ثانية، من الضروري إعادة صياغة النظرية النقدية الأولى بمعنى تغيير البراديغم الفلسفي لهذه النظرية من الديالكتيك إلى التواصل. هذا العنصر ليس حصريًا على "ديالكتيك العقل"، لكونه يلامس زخمًا فكريا كاملًا يعود إلى هيجل. "سواء كان ماركس وماركوز أو لوكاش وفيبر، فقد رأينا الجميع يسعى إلى تحديد استقلالية النظم الفرعية إزاء عالم الحياة مع استيطان عالم الحياة -وتحت هذه التسمية حدد هابرماس ظاهرة الإغتراب. ووفقًا لهابرماس، فإن هذا التحديد المزدوج للعقلنة واستقلال النظم الفرعية الى الإغتراب يرجع إلى حقيقة أن هذه النظريات الهيجلية ـ الويبيرية ـ الماركسية عن الحداثة ظلت جميعها مرتبطة بنموذج فلسفة الذات.»[166] هذان العنصران يمكن أن يفسرا العناصر الثلاثة المكونة لنظرية هابرماس عن التحرر: مقاربة جديدة لمشروع الحداثة تؤدي إلى إعادة صياغة مفهوم العقلانية والذي يمكن من تفسير الهيمنة ليثبت أخيرًا أن التحرر غير ممكن في الوقت الحاضر الا عن طريق التواصل.

خاتمة

سمح لنا هذا الجزء الأول برؤية الدوافع المختلفة التي حفزت وبررت لهابرماس الشروع في التغيير التواصلي لمفهوم التحرر. لأسباب منهجية بحتة، كان من الممكن تصنيف هذه الدوافع إلى فئتين: تلك المتعلقة بالحاضر التاريخي الذي يشهده هابرماس (أزمة معاشة)، وتلك المتعلقة بالمقاربات المختلفة التي تفكر في هذا الحاضر التاريخي (أزمة في الفكر).

هذا التصنيف أبعد عن أن يكون شاملاً ولا يدعي بأي حال من الأحوال تفسير كل هذه الدوافع، ومع ذلك فقد جعل من الممكن إثبات أن المسار التي ينتج عنه هذا التغيير عند هابرماس ليست فكرة عابرة. على العكس من ذلك، كان هابرماس متحمسًا باهتمام شديد للتحرر. في الواقع كان هابرماس مهتما بالواقع التاريخي، مسجلا واقعا اجتماعيا خاضعا لعقلانية أداتية ناتجة عن انحراف رأسمالي

[166] Vandenberghe, F., *Une histoire critique de la sociologie allemande*, Op., Cit., p.166

شوه عملية التحرر التي وعد بها مشروع الحداثة. إضافة إلى ذلك كان يأمل أن يجد في الفكر المعاصر لهذه الأزمة مخرجًا يعيد تفعيل فكرة هذا الاهتمام بالتحرر ويحين الممارسة العملية الذي يسمح للمجتمع ولكل فرد من أفراده بالتحرر بأنفسهم. لكنه يلاحظ في الوقت نفسه وبمرارة الفكر المتخلي عن هذا المشروع والمعلن عن نهاية مطلب التحرر.

ما هو مبتكر مع هابرماس هو أن معاينة فقدان الحرية لم تعد مقترنة بالتخلى عن العقل الحديث. إذا كان هناك ثابت واحد، فهو ارتباطه بمشروع الحداثة ووعد التحرر الذي يقوم عليه. إن المناقشات المطولة، والمطولة للغاية التي انخرط فيها مع ما بعد الحداثيين وما بعد البنيويين والمحافظين الجدد وغيرهم تجد تفسيرها في هذا الارتباط. من بين كل هذه المناقشات الحاسمة، تلك التي أجريت مع الجيل الأول من معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية لها منزلة خاصة، لكونها أدت إلى نتائج مهمة للغاية لبقية مسيرته الفكرية. لقد أظهرت إعادة بناء هذه المناقشة أن هابرماس وجد أن مفهوم "النظرية النقدية" أكثر ملائمة لإنجاز نقد للعقلانية الأداتية، رغم أن «إنحراف" "ديالكتيك العقل" عن جوهر ورهان فكرة النظرية النقدية دفعه إلى النأي بنفسه عن هذا النقد الراديكالي. إن تخلي الجيل الأول عن مصلحة التحرر يعتبره علامة تشير إلى إشكالية أعمق: فالعمل النقدي، مهما كان عميقاً ومبرراً، لا يمكن أن يبقى بدون أساس معياري، دون أي مرجعية. الممارسة النقدية التي تضل دون مرجعية معيارية واضحة ومنسجمة ذاتيا، يمكن أن تنهار. أثناء الاضطلاع بهذا النقاش النقدي، يثبت هابرماس الحاجة الملحة لإعادة صياغة النظرية النقدية حتى تحقق أهدافها التحررية. ولهذه الغاية، بدأ أولا وفي بداياته في إعادة بناء هذه المرجعية المعيارية عبر مشروع "المعرفة والمصلحة".[167]

من أجل تعويض النقص في نص عام 1944، سيختبر، من خلال نظرية المعرفة، تعميق الاهتمام العملي بالتحرر. الفكرة الإرشادية مستوحاة من هوركهايمر وهي ربط النظرية بجذرها العملي. يتعلق الأمر بتطوير نظام للمصالح المعرفية يقوم على افتراض أن جميع أشكال المعرفة مبنية مسبقًا على مصلحة معينة. من هذا المنظور، فإن النظرية النقدية هي الوحيدة القادرة على العودة الفكرية إلى الممارسة الحية، وتوضيح علاقة الذات / الموضوع في المعرفة. في هذا التمشي لا تتعلق المصلحة بالنجاحات التجريبية للنظرية، بل بالعلاقة التحفيزية التي تحدد ممارستها مسبقًا. هذا التحليل يبرر أن المصلحة مفهوم تأملي في الخلفية العملية التي تؤدي إلى البحث عن المعرفة، والتي تغذي إرادة المعرفة، والتي تشكل هذه المعرفة ويعطيها معناها.

---

[167] هابرماس، 1976

على أساس هذا المفهوم، يميز هابرماس بين ثلاثة أنواع مختلفة من البحث تشير إلى ثلاثة أنماط محددة من العلاقات بين القواعد المنطقية والمنهجية من جهة، والمصالح التي تحكم المعرفة من جهة أخرى. تنطلق العلوم التجريبية-التحليلية من الاهتمام بالمعرفة ذات الطبيعة التقنية (جميع علوم الطبيعة التجريبية)، وتنطلق العلوم التاريخية والتفسيرية من مصلحة عملية (العلوم الاجتماعية والإنسانية، وعلى وجه الخصوص الأنثروبولوجيا والتاريخ وعلم النفس)، والعلوم التي يكون توجهها نقديا تنطلق من المصلحة التحررية (الماركسية والتحليل النفسي). يناقش هابرماس أن كل مجموعة من مجموعات العلوم الثلاث لها شرعيتها الخاصة. ولكن من جهة مقابلة، فإن محاولة وضع مجموعة محددة من العلوم وحقولها لنموذج والمعايير المعرفية الصالحة في مجال آخر هي محاولة غير مشروعة (أساس نقد ادعاء الوضعية في تعميم المنهج دون المصلحة). لكن، بعد نشر "المعرفة والمصلحة" ببضع سنوات، تخلى عن هذه المحاولة، وتذرع بعدة أسباب، ولكن أهمها الطابع المجرد لنظام "المصالح المتعالية".[168] لهذا السبب، في مقدمة كتابه "منطق العلوم الإجتماعية"، يعترف بأن الطريق الذي سلكه الآباء المؤسسين "مسدود" ولا يمكن تجاوزه إلا من خلال تجاوز نظرية المعرفة بواسطة نظرية في التواصل[169]، والتحول من النقد إلى إعادة البناء. هذان التحوّلان هما أساس البراديغم التواصلي.

بالنتيجة، حجة هابرماس لتبرير بناء البراديغم التواصلي تنبني على إثبات أن هذا البراديغم حتمى إلى حد ما، حيث لا يمكن تجاوز إحراجات الصياغة الثانية للنظرية النقدية التي أنجزها هوركهايمر وأدورنو في "ديالكتيك العقل"، إلا من خلال التسليم باستنفاذ براديغم فلسفة الوعي مشروعيته المعيارية. إن إنقاذ "مصلحة" التحرر لا يتحقق في نتيجة هذه القراءة النقدية إلا بالتخلي عن الصياغة الاولى والصياغة الثانية للنظرية النقدية والبدء من الصفر عبر إيجاد معيارية بديلة يرصد هابرماس معالمها في "المنعطف اللغوي".

[168] راجع على سبيل الذكر لا الحصر:
Haber S., *Habermas, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2001 p. 92-93
[169] هابرماس، منطق العلوم الاجتماعية ومقالات أخرى، 1987. ، ص. 5

القسم الثاني: البراديغم التواصلي

المقدمة

أبرز الجزء الأول المأزق الفكري والمعاش الذي يعاصره هابرماس. إزاء الهيمنة التي أضحت كلية وشفافة، لا تنجح النظرية النقدية الأولى في صياغة مشروع انعتاق جماعي ممكن، بل تنجرف إلى الديالكتيك السلبي أو إلى التصوف المتحلل من الوعود التحررية للحداثة والمنسجم مع نقد راديكالى بمسحة تراجيدية للعقل الحديث دون أن يكون قادرا على توضيح مرجعية معيارية مقنعة تبرر الممارسة النقدية وتكسبها معناها وقوتها. بإزاء هذا المسلك الموصد أمام التحرر يفعل هابرماس المضمون الثقافي التحرري للحداثة لإستكمال مشروع الحداثة الذي يظل في نظره "غير مكتمل"، بل ويتمسك بالقوة التحررية للعقل الحديث الذي، في نظره أيضا، يتعين "إعادة بنائه". الدرس الذي يستخلصه من نكوص النظرية النقدية الأولى يقوده إلى البحث في تغيير الإطار النظري الذي ينظم التفكير في هذه القضية. لا يتعلق الأمر بتغيير في الرهان الكلي أو الأهداف الفرعية، ولكنه يظل مع ذلك تحول جذري في شكل تغيير براديغمي: محل براديغم الذاتية الذي يعود إلى ديكارت (عبر المثالية الألمانية وماركس والنظرية النقدية الأولى)، يصوغ هابرماس ما يسميه "براديغم التواصل" كإطار نظري جديد يسمح بإعادة قراءة مشروع الحداثة، وإعادة التفكير في أشكال الهيمنة الحالية من أجل إعادة صياغة نظرية 'للتحرر.

يناقش القسم الحالي هذا البراديغم التواصلي. بعد أن تم تحديد الأسباب التي دفعت هابرماس لبدء التغيير البراديغمي، وبعد محاولة تحديد معنى ونطاق هذا التغيير، يحاول السياق الحالي إعادة بناء هيكل هذا البراديغم. إنها محاولة تمس مجالًا كبيرًا وغاية في التعقيد ويمكنها وحدها تلخيص فلسفة هابرماس بأكملها.

توجد العديد من المقاربات الممكنة لتحليل هذا البراديغم الجديد ومن وجهات نظر مختلفة ومع ذلك، واسترشادًا برهان الإشكالية الحالية، ستكون مسألة إعادة بناء هذا البراديغم الجديد من منظورين متكاملين: يركز الأول على المحتوى النظري للبراديغم أي ما يتصل بفرضياته المسبقة ومحاوره المرجعية وكذلك مفاهيمه الأساسية، أما الثاني فيتعلق بالديناميات الداخلية لهذا البراديغم.

لا يمكن تحقيق هدف إعادة بناء نموذج التواصل عند هابرماس إلا من خلال تمش في الوقت نفسه الذي يركز فيه على المحتوى الحقيقي لهذا البراديغم، يكون قادرًا على الإجابة على مجموعة كبيرة من الأسئلة. الأول هو بلا شك معنى التغيير البراديغمي (ما الذي يفهمه هابرماس من البراديغم؟ وما معنى "تغيير" هذا النموذج؟). الثاني، والذي لا يقل أهمية، يسأل البراديغم الجديد بشأن مستطاعه الحقيقي ومدي قدرته فعليا على ضمان هذا "التغيير"؟ يتعلق الثالث "بالموقع" النظري لهذا التغيير. الفصل الرابع يجيب على هذه الأسئلة من خلال تحديد معايير المنظور الذي يفسر هذا "التغيير".

يعتبر المنعطف اللغوي ـ التداولي لهابرماس مكونًا مهمًا للبراديغم التواصلي، ولهذا السبب يتم دراسته في سياق الحال بشكل منفصل، حتى لو كان من الممكن تصوره كبنية فرعية لهذا "التغيير". رغم أن الأدبيات حول هذا الموضوع وفيرة (خاصة الأنجلو سكسونية)، ألا أن الغرض من الفصل الخامس (الثاني في هذا الجزء) يقتصر على تحديد المضمون المحدد لنقطة التحول هذه. يفرض هذا الاختيار التمييز بين المنعطف اللغوي في حد ذاته والتأويل التداولي له عند هابرماس، من أجل الكشف عن الحجة الفلسفية التي يطرحها لتبرير هذا التفسير المهم لمفهوم الفعل التواصلي. إضافة إلى ذلك، تهدف إعادة البناء المقترحة لنقطة التحول هذه إلى تفكيك دمج هابرماس لهذا المضمون اللغوي الدقيق في نظرية نقدية للمجتمع، والتي تشكل المستوى الثاني (الاجتماعي) لنقطة التحول هذه، حيث تم دمج هذا المستوى الثاني في منظور فلسفي شامل مركزه مفهوم التواصل.

في المستوى الثاني فقط يمكن تحديد معنى مفهوم التواصل عند هابرماس وهو موضوع وهدف الفصل السادس (أو الثالث من ترتيب هذا الجزء). من منطلق نظام الحجاج، يدمج مفهوم الفعل التواصلي في سياق القراءة النقدية لنظرية ماكس فيبر للفعل. لكن هابرماس يستغل المنعطف اللغوي أيضا لكشف لا فقط حدود نظرية ماكس فيبر الاجتماعية، ولكن أيضًا ليقترح "أنثروبولوجيا" بديلة مستوحاة فلسفياً من هيجل وسيسيولوجيا عبر هربرت ميد لتأسيس مفهوم الفعل التواصلي. هذه المقدمات تجعل من الممكن التعرف، قدر الإمكان، على أحد أكثر المفاهيم غموضًا على الرغم من كونها أساسية في هابرماس، ألا وهو الفعل التواصلي. الهدف من الفصل الفرعي (منطق التواصل) هو إلقاء الضوء على جميع المفاهيم

المتعلقة بالفعل التواصلي. على سبيل المثال: التفاهم البيذاتي، والمناقشة، والتداولية الكلية، وغيرها التي تشكل معًا ما يستهدفه هابرماس من خلال الممارسة التواصلية. هذا الاستكشاف لا يمكن أن يتجاهل المضامين الفلسفية التي تتعلق بمفهوم العقل التواصلي، فمن أجل تحديد هذا المعنى، يشتغل الفصل الفرعي الأخير على بنية العقلانية التواصلية.

من المسلم به وجود مقاربات أخرى ممكنة لإعادة بناء البراديغم التواصلي عند هابرماس، لكن ما يبرر هذا الاختيار هو واقع أن هابرماس لا يسعى إلى تغيير البراديغم أو إعادة بناء ما يسميه البراديغم التواصلي كغاية في حد ذاته. مثلما يؤكد ذلك بنفسه[170]، أن التداولية اللغوية كانت بالنسبة له "أداة" للتفكير في بديل تواصلي يتم الحكم عليه أيضًا وفقًا للإمكانية التي يسمح بها لإعادة صياغة نظرية نقدية للمجتمع نفسه، يتم بنائها من أجل رهان تحرري وعملي وناجع. بالنتيجة، فإن قراءة هذا البراديغم وإعادة بنائه يجب أن تأخذ في الاعتبار الأهداف الحقيقية التي تفسر وتبرر صياغته. في هذا السياق، فإن الأهداف، التي يحاول هذا الجزء العمل عليها، تجد في الواقع في الجزء الثالث مبررها. من هذا المنظور أيضًا، يجب ألا تغفل إعادة بناء هذا البراديغم عن الهدف النهائي الذي يفرض خيارا دون آخر.

---

[170] هابرماس، 2001 ، ص. 263

الفصل الرابع: إحداثيات البراديغم التواصلي

1-التغيير البراديغمي

مصطلح "البراديغم" عرضه توماس كون في عمله "بنية الثورات العلمية"، وهو يحدد جميع التصورات والقيم والتقنيات المشتركة بين أعضاء المجتمع العلمي، خلال فترة الإجماع النظري.[171] يشكل البراديغم نموذجًا متماسكًا لتمثل العالم وتفسير الواقع ويكون مقبولا على نطاق واسع في مجال معين. إنها طريقة لرؤية الأشياء تقوم على أساس محدد أو على نموذج نظري أو على تيار فكري. في الوقت نفسه، تحدد حالة فكرية، وتقليدًا، وطريقة لفهم الواقع وتجعلها رؤية حقيقية للعالم يتشاركها الباحثون والمفكرون والمتخصصون في نفس المشكلة.

---

[171] يقدم توماس كون العديد من التعريفات المتتالية لهذا المفهوم الأساسي، والذي قدمه أولاً على أنه "نموذج أومخطط مقبول من الجميع "، قبل بيان أنه" كقرار قضائي معترف به في القانون العام، فإنه موضوع يُقصد تعديله وتحديده في ظروف جديدة أو أكثر صرامة "(ص 45)، قبل إثبات أن «النموذج هو ما يشترك فيه أعضاء المجتمع العلمي، وعلى العكس من ذلك، يتكون المجتمع العلمي من رجال يشيرون إلى نفس النموذج".
Kuhn Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion, 1972

في سياق مفردات هابرماس، من الواضح انه يلعب دورًا مهمًا خاصة في معناه الذي يتجاوز الحدود العلمية لتوماس كون.[172] تتجاوز فكرة هابرماس عن البراديغم العلاقة التي تحافظ عليها دلالة توماس كون مع البراديغم الذهني للذات وبوجه أعم مع البراديغم فلسفة الوعي. على وجه الدقة يوسع هابرماس نطاق دلالة البراديغم ويركز بشكل خاص، كما وضح ذلك في "الحقيقة والتبرير"، على هذا الانتقال من منظور يستند على الوعي (الذاتية) للإجابة عن مختلف الأسئلة التي تطرحها الفلسفة، إلى منظور مختلف جوهريا يستند للإجابة عن نفس الأسئلة على البيذاتية وبوجه عام على التفاعل التواصلي البيذاتي. لهذا السبب من الممكن التمييز بين ثلاثة مستويات من هذا التغيير البراديغمي على الأقل: من الناحية الأنثروبولوجية، لكونه تحول من براديغم الذاتية إلى براديغم البيذاتية. على المستوى الفلسفي، يتعلق الأمر بالمرور من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة. ومن الناحية السوسيولوجية، هو تحول من نظرية المجتمع القائمة على الدستور إلى نظرية المجتمع القائمة على التواصل. تعمل هذه المستويات الثلاثة عند هابرماس معًا في علاقاتها الديالكتيكية تحت مسمى عام هو "البراديغم التواصلي".

يرتبط التغيير في البراديغم عند هابرماس بالرهان المركزي في نهجه الاجتماعي والتداولي والفلسفي: توفير الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع.[173] يبين هذا المعطى أن تقييم فلسفة الوعي لم يكن على أساس البحث النظري المجرد، وإنما على أساس قدرة الفكر الذي يستند على الوعي على تقديم أساس معياري يمكنه تفعيل نظرية نقدية للمجتمع ذات إنجازات عملية. هذا ما يطرحه لوي كيري بشكل صحيح: "من الضروري أن نتذكر ... الخيط المشترك لمسعى هابرماس: مشروع النظرية النقدية للمجتمع القادرة على أن تؤسس في حد ذاتها وجهة النظر المعيارية التي تعبر عنها. ".[174] بهذا المعنى ، فإن الأسباب التي تحفز تمشي هابرماس لتغيير البراديغم ترتبط ارتباطًا مباشرًا بمشروع النظرية النقدية، وضمن هذا الرابط يمكن فهم وتفسير معنى ونطاق هذا التغيير: "إن ما وجهني فعلا ليس الاهتمام بالميتافيزيقا لأجل كينونة الكائن، ولا الاهتمام بالإبستمولوجيا لأجل معرفة الأشياء أو الوقائع - ليست العلاقة بهذه التساؤلات التقليدية هي التي جعلت المنعطف اللغوي يكتسب أهمية بالنسبة إلي بل إن التداوليات اللغوية هي التي

---

[172] يذكر هابرماس خصوصية المفهوم الذي يرجع إلى توماس كون: "أنا لا أشارك هنا في مسألة مفهوم النموذج الذي قدمه كون للعلوم الطبيعية. لا يمكن تطبيق هذا المفهوم إلا مع قيود على العلوم الاجتماعية. "هابرماس، نظرية الفعل التواصلي الجزء1، 1987، ص. 417

[173] هابرماس، 1988، ص. 94

[174] Louis Quéré, *Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales*, in *Habermas, la raison, la critique*, coll. « Procope », Paris, Ed. Du Cerf, 1996, p.113.

ساعدتني بالأحرى على وضع نظرية في التواصل والعقلانية، لقد شكلت الأساس لنظرية حول المجتمع كما فتحت الطريق أمام مفهوم للأخلاق والقانون والديمقراطية مؤسسة على نظرية النقاش".[175]

يمكننا ملاحظة أن ما يبرر تغيير البراديغم عند هابرماس، والذي غالبًا ما يأخذ اسم المنعطف اللغوي أو التداولي، هو مصير النظرية النقدية، وهو ما يتطابق في تقديره مع مصير مشروع الحداثة وتحديدا في اثنتين من وعوده: العقلانية والتحرر. في الواقع، القراءة المتأنية لأعماله تسجل أنه لا يطرح التغيير البراغماتي للعقلانية على أنه الرهان الرئيسي لعمله الفلسفي والسيسيولوجي. يمكن القول إنه استغل هذا التغيير كـ "أدة"(أو كما يقول بعباراته "...بالأحرى خدمني") لإعادة التفكير في مجموعة الاشكاليات والقضايا التي تقع في صميم نظريته النقدية للمجتمع. بقدر ما يؤطر هذا المعطى أي تفسير محتمل لمشروعه الفلسفي، فإنه يكشف أيضًا عن القضايا الحقيقية لهذا التغيير: تأسيس النظرية النقدية للمجتمع على أسس جديدة.

يمكن لهذا العنصر، جزئيًا على الأقل، أن يفسر بعض الغموض المتعلق بمنزلة فلسفة هابرماس: فالبعض غالبًا ما يعتبره فيلسوف التواصل، بينما يعتبره آخرون وريثًا للبرنامج النظرية النقدية الأولي لمدرسة فرانكفورت. أولئك الذين يقدمونه على أنه وريث المدرسة الشهيرة يقرأون عمله على أنه استمرار (أو ينبغي أن يكون كذلك في تقديرهم) لبرنامج النظرية النقدية، يخطئون في الحكم على هذا التغيير التداولي كما هو الحال، على سبيل المثال، لإتيان جانتي.[176] أما أولئك الذين يرونه فيلسوف التواصل يتجاهلون رهانات التغيير التداولى والتواصلي للعقلانية. لكن المشروع الفلسفي لهبرماس يظل في الواقع غير قابل للإختزال في أحد هذين الموقفين، إذ الاهتمام برهان النظرية النقدية للمجتمع يساوق الاهتمام بالتداولية اللغوية، ويندمجان في هدف نقدي وتحرري واحد. لقد وقع الاشتغال عليهما معًا حيث تم إعادة بناء النظرية النقدية في بنيتها لتلقى التداولية اللغوية وتم إعادة صياغة الأخيرة لتكون متطابقة مع الهدف التحرري للنظرية النقدية. كانت عملية الدمج على درجة عالية من التعقيد والتشعب وفعليا لا يمكن الفصل بين كلا المكونين الا إجرائيا ولغاية توضيحية لكونها متداخلان بشكل شبه كامل فيما دونه هابرماس فعليا.

من الممكن القول أن هذا الدمج "الخلاق" يفسر معنى ونطاق التغيير البراديغمي، وهو بكل تأكيد المنظور الآخر المحتمل لمعالجة نفس قضايا النظرية النقدية الأولى، دون دفع نفس الثمن. بعبارة أخرى،

---

[175] هابرماس، 2001، ص. 263

[176] Ganty, Etienne, *Penser la modernité : essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997

يكمن الرهان في فهم وإعادة تفعيل المضمون التحرري لمشروع الحداثة من خلال التداولية اللغوية والتواصل بشكل عام. بالنسبة إلى الملاحظات المختلفة التي ترى في هذا التغيير في البراديغم تعبيرًا عن هابرماس جديد، أو حتى هابرماس ثانٍ، مختلف عن هابرماس أول مزعوم هو هابرماس "المعرفة والمصلحة"، فإن هابرماس نفسه يرفض هذه القراءات النقدية ولا يدخر جهده لإظهار استمرارية مشروعه الفلسفي: "ميشيل باور أيضًا من أولئك الذين يفهمون المؤلف أفضل مما يفهم نفسه؛ على أي حال، فإنه ينشئ روابط نسقية بين "المعرفة والمصالحة" وبين "القانون والديمقراطية" التي لم أكن أراها. من خلال رسم هذه المتوازيات المدهشة، قد يكون يقلل من شأن التغيير في المنظور المرتبط بحقيقة أنني انتقلت من إشكالية قائمة على نظرية المعرفة إلى السؤال، بناءً على تداولية اللغة، عن الشروط الضرورية لتوافق محتمل... لكنني أشك في أن هذا سيؤدي إلى إضعاف الطاقة النقدية، أو حتى إنهاء النظرية النقدية في نفس الحديث عن تبدل ".[177]

يفسر هابرماس هذا التغيير البراديغمي باعتباره تغييرا في طريقة التفكير في قضايا النظرية النقدية التي أصبحت ضرورية بسبب "استنفاد" فلسفة الوعي.

السؤال المتعلق بهذا التفسير بديهي. استنادًا إلى الملاحظة القائلة بأن هابرماس ليس أول من لاحظ هذا "الاستنفاد" ولا أول من يرفض التحول الأداتي للعقلانية الحديثة، فلماذا يسعى لتغيير براديغم فلسفة الوعي؟ الإجابة التي يقدمها هابرماس لا تقل أهمية عن التغيير نفسه. إنه قائم على أحد الأفكار الرئيسية لمفهوم البراديغم الذي أحدثه توماس كون. في الواقع، لا يمكن استبدال براديغم إلا ببراديغم آخر: "اتخاذ قرار برفض براديغم ما، يُقرر دائمًا في الوقت نفسه الذي يتم تبني براديغم آخر".[178] إن بيت القصيد من تمشي هابرماس هو اقتراح نقد جذري للعقلانية الأداتية على أساس براديغم تواصلي بديل. في الواقع. يعلق جيرار روليي عن حق: "على الرغم من مواقفه الجدلية ضد" ما بعد الحداثة "، فإن هابرماس لا يمكنه أن يدعي ببراءة إنتسابه للحداثة. "[179] بعبارة أخرى، فإن هابرماس، في مواجهة نقد جذري لمشروع الحداثة ، لا يدعو إلى العودة إلى الأصول ، أو الانكفاء على المشروع الأول، على العكس من ذلك ، فهو ينقد بشكل أساسي مفهوم العقل الذي صاغته الحداثة من خلال المثالية الألمانية. إذا كان شديد التعلق بعقلانية إجرائية تعود إلى كانط، فإنها لا يتوانى عن رفض مفهوم الذاتية في فلسفة الوعي ونتائجها الأخلاقية والسياسية.

---

177 هابرماس، 1998، ص. 332

178 T. S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Champs Flammarion, 1983 p. 115.

179 Gérard Raulet : *La raison communicationnelle*, in *Habermas, la raison, la critique*, coll. « Procope », Paris, Ed. du Cerf, 1996 p.70

مع ذلك، من المهم التمييز بين رفض بسيط لفلسفة الوعي، عن نقد تفصيلي ومبرهن. في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة"، وهو موضع نقده للنقد الراديكالي للعقل الذي صاغته مختلف تنويعات فلسفة ما بعد الحداثة، فإن الحجة الرئيسية التي يقدمها ضد هذا النقد الراديكالي هي حقيقة أنه يقتصرعلى إنتقاد العقلانية الأداتية الناتجة عن العقل الحديث. في المقابل، بالنسبة إلى هابرماس، لا يمكن أن يقتصر فعل النقد على مجرد الرفض والانتقاد، إذ من الضروري بالإضافة إلى ذلك، صياغة بديل أو على الأقل المطالبة ببديل قوي مثل ذلك الذي يستهدفه النقد: "البراديغم لا يفقد قوته إلا بقدر ما ينكره آخر، بطريقة صارمة، أي بقدر ما يقلل هذا الآخر من قيمته بطريقة يمكن اعتبارها وجيهة".[180]

ما يحاول هابرماس إبرازه هو واقع أن التنقيص من قيمة البراديغم وحدها لا يمكن أن تؤدي إلى رفضه. إن هذا ليس فقط عملاً بلا أساس، ولكن قبل كل شيء بدون فائدة. يجب تحديد النقد. يجب أن يقوم بعمله التفكيكي اعتمادا على بديل منتظم ومتسق يستهدفه. في سياق نقده لـ "التفكيك"، يؤكد أن عمل دريدا لا يزال غير متسق لأنه يقصر نفسه على مرحلة التنقيص: " لا يمكن أن يكون لعمل التفكيك -بقدر ما هو شرس -عواقب يمكن تحديدها إلا عندما يستبدل براديغم الوعي الذاتي ببراديغم آخر وفي هذه الحالة ببراديغم التفاهم، أي العلاقة البيذاتية بين الأفراد الذين، مجتمعين من خلال التواصل، يعترفون بعضهم البعض بشكل متبادل ".[181]

إن تغيير البراديغم عند هابرماس في المحصلة لم يكن إعتباطيا أو مجرد بحث أكاديمي إضافي لكونه فعليا الشرط الضروري لكسر إنسداد الأفق الذي تؤدي إليه فلسفة الوعي في مختلف تجلياتها. كل نقد لبراديغم الذاتية، "مهما كان شرسًا"، يظل غير منسجم مع ذاته، طالما أنه لم يتحرر من هذا النموذج. يشرح هابرماس بهذه الطريقة الطرق المسدودة للنقد الراديكالي للعقل (في نسخته ما بعد الحداثية ونسخة النظرية النقدية الأولى). ما كان يعوق أشكال النقد هذه هو حقيقة أنها ظلت في مرحلة تحطيم وتفكيك فلسفة الذات من دون أفق وعلى غير هدى معياري وبلا غاية محددة غير هذا التحطيم اليائس ذاته. تنوعت أشكال ما سماه ولتر بنيامين "أمل اليائسين" وكل يشق لنفسه طريقا للتطهر من فلسفة الوعي ولكن لاأحد يعلم كيف ينهي تطهره والكشف عن الموقع الذي يتحدث منه. في المقابل يحدد هابرماس، بوضوح "معقد" ولكنه يظل مفهوما، ما يجب فعله: تغيير براديغمي، إذ لا يمكن التغلب على براديغم الذاتية بمجرد

---

[180] هابرماس، 1988، ص. 366

[181] هابرماس، 1988، ص. 366-367

تحطيمه أو ترديد أنه خاطئ بل فقط إذا تجاوزه براديغم آخر. بالاعتماد على توماس كون، يوضح هابرماس أن النقد الجذري لبراديغم فلسفة الوعي لا يمكن أن يكون منسجما مع ذاته إلا إذا استند هذا النقد على براديغم بديل.

يبدو الهدف الذي وضعه هابرماس لنفسه طموحًا للغاية. إنه لا يكتفي بإثبات الحاجة إلى التخلي عن براديغم فلسفة الذات، ولكنه يفرض على نفسه اقتراح مقاربة بناءة، "تغيير براديغمي[182] والتي يسميها "إطار مفاهيمي آخر".[183] إذا كان من المستحيل تحديد الموقع الدقيق لهذا التغيير، فذلك لأن فكرة تنفيذ هذا التغيير البراديغمي مبثوثة في جميع أعماله تقريبًا من زمن "الفضاء العمومي" إلى "القانون والديمقراطية"، ويمكن قراءة جميع أعماله على أنها عناصر أو مراحل في تطوير البراديغم التواصلي.

الملفت أن أغلب المعلقين والمترجمين أو حتى أولئك الذين أجروا قراءات نقدية لعمل هابرماس بطرق مختلفة شبه متفقين على واقع أن "نية" تغيير البراديغم لا ينبغي حصرها في نشر "نظرية الفعل التواصلي". هذا العمل الرئيسي في فلسفة هابرماس يظل مع ذلك الصياغة الأكثر منهجية لهذا التغيير، عارضا فيه نقدًا لبراديغم فلسفة الوعي، وصياغة منهجية ونسقية للأسس السيسيولوجية والتداولية لهذا التغيير وبشكل عام، الآثار الفلسفية المترتبة عنه. من المهم للغاية، على الأقل لأسباب إجرائية بحتة، الرجوع إلى هذه النظرية ولكن مع مراعاة عنصرين: التصحيحات التي يشرحها هابرماس لأفكاره السابقة على نشرها، والتصحيحات التي أجراها على بعض أفكاره الواردة فيها، في أعمال لاحقة بما في ذلك "الحقيقة والتبرير" و"القانون والديمقراطية". هذا التغيير النموذجي الطويل والمركب، غالبًا ما تم أيضا في سياق نقاشات نقدية مع العديد من الأطروحات الفلسفية والتداولية والسيسيولوجية. تشهد الصفحات الطويلة التي تحتوي على ترتيب طويل جدًا من الحجج على السياق المثير للجدل لهذا التغيير. ومع ذلك، فإنه كتغيير لم يكن ممكنا عند هابرماس إلا بعد أن تغيرت لديه دلالة ومعنى مفهوم التفكير ذاته، وهو التحول من التفكير بمعنى النقد إلى التفكير بمعنى إعادة البناء.

[182] هابرماس، 1987، T.II، الفصل 5

[183] هابرماس، 1987، T.II، ص. 8

2-من النقد إلى إعادة البناء

لم يبرز القراء والنقاد بشكل كافٍ تغيير منهجي مهم للغاية يوجد في أساس التغيير البراديغمي، ويتكامل مع باقي العناصر إن لم شرط إمكانها، وهو المتمثل في انتقال هابرماس من التفكير بمعنى النقد إلى التفكير بمعنى إعادة البناء. يجب تمييز هذا التغيير عن العمليات الأخرى نظرًا لتداعياته على عملية التغيير بأكملها. وجه أهميته أنه يجعل من الممكن تجاوز المعنى السلبي للنقد نحو معنى إيجابي وبناء: "إعادة البناء ... ، وهو جانب لا يرتبط كثيرًا بنموذج "فينومينولوجيا الروح" أو "الديالكتيك سلبي" أو التحليل النفسي، قدر ارتباطه بالنموذج التأسيس الفكري بالمعنى الكانطي ، ومفهومًا بمعنى "تأسيس" مجالات العقل المختلفة. إعادة البناء "يمكن" أن تدعي مكانة نوع من المعرفة المحضة ... هنا، لم نعد نحلل المظهر، ولم يعد النقد تحت العلامة السلبية، بطريقة ما، للتفكيك؛ إنه نقد بالمعنى الإيجابي لإعادة البناء. "[184]

أحد الأسباب (والأكثر أهمية بشكل واضح) التي دفعت هابرماس إلى التخلي عن موضوع "المعرفة والمصلحة" هو حقيقة أنها تعاني من الاستخدام الملتبس لمصطلح "التفكير". في خاتمة الكتاب، يؤكد أن الاستخدام اللغوي التقليدي لـ "تفكير" يغطي "من ناحية التفكير في شروط إمكان كفاءة الذات العارفة والمتكلمة والفاعلة بشكل عام، ومن ناحية أخرى التفكير في الحدود المرسومة بشكل لاواعي والتي تخضع لها طوعيا ذات محددة (أو مجموعة محددة من الذوات أو ذات عامة محددة) في عملية تكوينها ".[185] هذا الارتباك يعود، حسب تقديره الخاص، إلى المثالية الألمانية. بهذا الاعتبار، فإن مفهوم "التفكير" يشير إلى معنيين: النقد الذاتي وإعادة البناء. يؤكد هابرماس في هذه الخاتمة أنه لم يعد من الممكن التفكير في الأساس المعياري للنظرية النقدية على أساس المعنى النقدي للتفكير، وأنه من الضروري التركيز على التفكير بمعنى إعادة البناء.

النقد الذاتي هو تفكير ينخرط في التقليد الهيغلي الذي يتصور التفكير على أنه "نفي نقدي للموضوعية الزائفة التي تولدها نفسها، أي التحرر التحليلي من الشكل الموضوعي".[186] بهذا المعنى يتحدث ماركس عن النقد وتحرير الوعي الزائف ويتحدث فرويد عن الكشف عن التشوهات النفسية اللاواعية. في هذا المعنى،

---

[184] Ferry,Jean-Marc, *La Philosophie moderne face à la société moderne: La reconstruction habermassienne*, in Cahiers de philosophie, n° 3, hiver 1986-1987., p.16

[185] هابرماس، 1976، ص. 367

[186] المرجع نفسه

يشير النقد إلى الذات "التي تحرر نفسها من نفسها بكشف هذه الأوهام".[187] إنه يدور حول "التبديد النقدي للأوهام التي تغذيها الذات والتي تحد أدائها المعرفي".[188]

إعادة البناء، من ناحية أخرى، هي "توضيح هذه المعرفة الحدسية التي بدونها تصبح لغتنا اليومية، وعملنا ومعرفتنا غير ممكنة".[189] إنها تفكير في شروط إمكانية المعرفة على هذا النحو. بشكل أكثر عمومية من النقد، ينتج إعادة البناء معرفة كلية، ولكنها ضمنية، "نستخدمها عندما نتحدث لغة أو نقوم بعمل أو نشكل حكماً."[190] يعهد هابرماس إلى إعادة البناء مهمة "توضيح هذه المعرفة البديهية التي بدونها لن تكون لغتنا اليومية وعملنا ومعرفتنا ممكنة".[191]

يبرز هابرماس ثلاث خصائص لإعادة البناء تميزها عن النقد:

أولاً: يتمايز النقد وإعادة البناء في خصائص الموضوع: يتميز النقد عن إعادة البناء بأنه "موجه نحو موضوعات التجربة التي لا يتم الكشف عنها إلا في موضوعيتها الزائفة، بينما تتكون موضوعات إعادة البناء من "أشياء"، مثل الافتراضات والأفعال والإنتاج المعرفي، وما إلى ذلك، والتي تكون مباشرة واعية باعتبارها إنتاجًا للذات ".[192]

ثانيًا: النقد يتعلق بموضوع معين، في حين أن إعادة البناء تدور حول موضوع كلي: إعادة البناء لا علاقة له بهوية الفرد أو المجموعة، لكنها تدور حول نظام قواعد يمكن لأي ذات اتباعه، بشرط أن يكون للذات المهارات المطلوبة.

ثالثًا، يختلف النقد وإعادة البناء في نتائجهما: يؤدي النقد إلى تصحيح المعرفة "بجعل اللاوعي أخيرًا واعياً على مستوى الممارسة بطريقة ثرية النتائج"[193]؛ في حين تقوم إعادة البناء بتحديث المعرفة الصحيحة، دون نتائج عملية، وكشكل خالص من المعرفة النظرية، فهي ليست مدفوعة بالمصالح التقنية أو العملية، لذلك فهي لا تهدف إلى أي نتيجة عملية فورية. إنها "بدون عواقب عملية"[194]

بالنتيجة، فإن إعادة البناء تجعل من الممكن تحرير الذات من فلسفة الوعي، دون الوقوع في الموضعة: "وهكذا نحصل، بدلاً من معرفة مموضعة من خلال التفكير - بعبارة أخرى، بدلاً من الوعي

---

[187] هابرماس، 1976، ص. 368

[188] Renault, E., Sintomer? Y. (dir.), *Où en est la théorie critique ?* Paris, Edition La Découverte, 2003, p. 95

[189] المرجع نفسه.

[190] المرجع نفسه.

[191] المرجع نفسه.

[192] هابرماس 1976، ص. 368

[193] هابرماس 1976، ص. 368

[194] المرجع نفسه.

الذاتي - إعادة بناء تجعل من الممكن إعادة تكوين المعرفة التي لا تزال قيد الاستخدام من زوايا أخرى. ما كان يعود في السابق إلى الفلسفة المتعالية، أي التحليل الحدسي للوعي الذاتي، يندمج الآن دائرة العلوم التي تنطلق من خلال إعادة البناء ".[195]

مثل العلم النقدي، فإن العلوم التي تعيد البناء فكرية وليست مموضعة. يوضح العلم الذي يعيد البناء المعرفة ما قبل النظرية التي تم اكتسابها من خلال الممارسة، وبالتالي، فإن العلم الذي يعيد البناء يوضح نظريًا المعرفة قبل النظرية و الحدسية التي تكمن وراء المهارات الإنسانية للتكلم والفهم والحكم والتصرف، إنه لا يدعي إنتاج معرفة ضرورية، ولكن إحتمالية، ليست معرفة ما قبلية، بل معرفة تجريبية وغير مؤكدة، ومعرضة للخطأ. ومع ذلك، فإن العلم الذي يعيد البناء موضوعه هياكل وشروط كلية ولديه ادعاءات بالصلاحية الكلية.

بهذا المعنى، فإن الأمر متروك للفلسفة كعلم إعادة بناء معرض للخطأ، ويمكن انتقاده، لإعادة بناء القدرات البشرية الأساسية التي تشكل "ما نعتبره العقل البشري". على هذا المفهوم لإعادة البناء أعاد هابرماس بناء البراديغم التواصلي.

3-الأفق ما بعد الميتافيزيقي

التغيير البراديغمي يتحقق، عند هابرماس، ضمن سياق "ما بعد-ميتافيزيقي" يراه المصير الحتمي للتفكير الفلسفي. لم يعد ممكناً إنكار هذه الحقيقة التي تميز اليوم كل تفكير فلسفي: "يبدو لي أنه يوجد شيء أساسي يميز وضعنا الذي ننطلق منه عن الجيل الأول من تلاميذ هيجل، إد تغيرت طبيعة النشاط الفلسفي: منذ ذلك الحين ليس لدينا حل بديل يمكن أن يحل محل التفكير ما بعد الميتافيزيقي ".[196] في الواقع، منذ نيتشه، تجذر نقد للميتافيزيقا أفضى اليوم إلى جميع أشكال اللجوء إلى "آخر للعقل" الذي يميز الفكر ما بعد الحداثي. يعلق غانتي بحق أنه "وفقًا لهابرماس، منذ هيجل والجيل الأول من تلاميذه، حاولت الفلسفة تطوير وسيط الفكر ما بعد الميتافيزيقي، لكنها لم تفعل ذلك إلا بالاعتماد على فلسفة

---

[195] هابرماس، 1988، ص. 352
[196] هابرماس، 1993، ص. 36

"الوعي" فقط حتى الآن"[197] لكن رغم تبني هابرماس لهذه الحركة النقدية، فإنه لا يشاركها في افتراضاتها المسبقة (استنفاد الحداثة في العقل الأداتي) ولا في استنتاجاتها (ضرورة القطع مع تقاليد العقل الغربي الحديث).[198]

بهذا المعنى، فإن "ما بعد الميتافيزيقيا" ليس ضدًا إضافيًا للميتافيزيقا ولا ميتافيزيقيا سلبية. يميز هابرماس نفسه، من ناحية، عن المناهضة الوضعية للميتافيزيقيا التي "تهدف إلى اعتبار فكر العلوم التجريبية مطلقا"،[199] ومن ناحية أخرى عن المناهضة المنبثقة عن نيتشه للميتافيزيقيا والتي يعتبرها "غامضة منذ بدايتها"[200]، فـ"تدمير هايدجر" تمامًا مثل "نقد الإيديولوجيا" للنظرية النقدية الأولى "ينزع إلى ميتافيزيقيا سلبية من خلال تحديد ما أرادت الميتافيزيقيا قوله وما لم تتمكن من قوله."[201] بهذا المعنى، يحافظ "الفهم ما بعد الميتافيزيقي" للفلسفة عند هابرماس على علاقة نقدية مع كل من التقليد الفلسفي الحديث وحتى ما قبل الحديث، مع الحرص على تجنب المزالق الكامنة في ما بعد الحداثة.

لتبرير هذا الانتقال الحاسم من فلسفة ميتافيزيقية الأسلوب إلى نمط الفكر ما بعد الميتافيزيقي، أعاد هابرماس بناء هذه الجوانب الأساسية الثلاثة: الأول هو فكر الهوية الذي منذ العصور اليونانية القديمة حيث تسيطر موضوعات الواحد والكل على هذا الفكر الذي ينكر بنفس الطريقة الاختلاف الذي يتجلى في المتنوع، وفي هذا المنظور، يتم تصور الفلسفة على أنها فكر "الواقع في كليته". الجانب الثاني هو الذي يقود إلى مثالية تحديد الفكر المجرد والوجود، وكذلك إلى النظرية الأفلاطونية للأفكار: منذ ديكارت، تم التعبير عنها في إطار فلسفة الوعي والوعي الذاتي ونظرية الذاتية: "الفلسفة المثالية تجدد كلاً من فكر الهوية ونظرية الأفكار على أساس جديد.[202] الجانب الثالث هو المفهوم القوي للنظرية: يختار الفيلسوف وضع نفسه في النظرية، لممارسة التأمل (المطلق) كطريقة "لخلاص النفس الفردية".[203] في هذا الجانب الثالث، تريد الفلسفة أن تكون "نقية"، وترفض الحياة النشطة، وتوصي بالتخلي عن التواصل مع اليومي، وتركز الانتباه على الفرد، وتتجاهل المجتمع وتحاول محو "كل الآثار التي تذكر بسياقها الأرضي "[204]، ويكرس أسبقية النظرية على الممارسة.

---

197 Ganty, Etienne, *Penser la modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997, p.44-45

198 المرجع نفسه.

199 هابرماس، 1993، ص. 35

200 المرجع نفسه

201 المرجع نفسه، ص. 36

202 المرجع نفسه، ص 39

203 المرجع نفسه، ص 40

204 المرجع نفسه، ص 41

المهم في كل ذلك أن هابرماس يبني على حجة تشير إلى "تطور" حتمي يقوض هذه الجوانب من الفكر الميتافيزيقي ويجعل العبور إلى فكر ما بعد-ميتافيزيقي أمرًا لا مفر منه: " الذي أدى إلى أشكلة هذا الشكل من الفكر تطورات تاريخية جاءت إلى الميتافيزيقا من الخارج، مشروطة في الأخير بالمجتمع".[205]

إن الفكر الميتافيزيقي باعتباره فكرًا شموليا، موجهًا نحو الواحد والكل، أصبح موضع تساؤل من خلال نوع جديد من العقلانية الإجرائية التي تعيد النظر في الامتياز الذي كان يُمنح للمعرفة الفلسفية. كما أن ولادة العلوم التاريخية والتأويلية هي التي أطلقت "حركة نفي تسامي المفاهيم الأساسية التقليدية"[206] مما وضع حدًا للعقل غير المحايث الذي سمت به المثالية. يعلق هابرماس أهمية خاصة على "نقد تشيؤ العلاقات بين الناس وأشكال الحياة وإضفاء الطابع الوظيفي عليها، وكذلك نقد الرؤية المغالية لموضوعية العلم والتكنولوجيا".[207] هذا النقد يؤدي إلى التشكيك في النموذج الميتافيزيقي للعلاقات بين الذات والموضوع ويشير إلى منظور بيذاتي بدأ من خلال "تغيير البراديغم والمرور من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة".[208] هذا العنصر الأخير كان حاسمًا في تجاوز الأسبقية الكلاسيكية للنظرية على الممارسة. أصبحت الممارسة النظرية "مدمجة في السياقات العملية لتكوينها واستخدامها"[209] وتعلن في الوقت نفسه "وعيًا قويا بأهمية السياقات اليومية للعمل والتواصل اللذين يبلغان مرتبة فلسفية. "[210]

تمكننا هذه التحديدات من الوقوف على دلالة الفكر ما بعد الميتافيزيقي عند هابرماس. غير بعيد عن التعريف السلبي الذي اقترحه كريستيان بوشندهوم [211]، من الممكن أن نقول إن موضوع التأمل الفلسفي ما بعد الميتافيزيقي لم يعد الوعي أو المعرفة أو الوجود، أو الموضوع المتعالي، بل، اللغة وعلى وجه الدقة بقدر ما هي وسيلة لتوصيل الأفكار والمشاعر. في الواقع، بموازاة التخلي عن نماذج الوجود (الأنطولوجيا) والوعي (فلسفة الذات المتعالية والذاتية) وحتى اللغة كموضوع بسيط للتحليل الدلالي الصوري والنحوي (الفلسفة التحليلية)، يأخذ الفكر ما بعد الميتافيزيقي اللغة في الاعتبار وتحديدا في وظيفتها التواصلية. في رؤية هابرماس فإن "المنعطف اللغوي" لم يجعل التحول إلى التفكير ما بعد الميتافيزيقي ممكنا فحسب، بل قدم منظورًا جديدًا يسمح لنا بإعادة التفكير في التحرر.

---

[205] المرجع نفسه، ص. 41
[206] المرجع نفسه
[207] المرجع نفسه، ص. 42
[208] المرجع نفسه.
[209] المرجع نفسه.
[210] المرجع نفسه.
[211] Bouchindhomme C., *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002. P60-62

يجذر هابرماس المنعطف اللغوي من خلال دمج عناصر من التداولية تأخذ في الاعتبار متطلبات التفاهم بين الأفراد سواء كانوا مستقلين أو معتمدين على بعضها البعض، وموجدين في عالم معيش مشترك، وقادرين على الفعل والتحدث والاتفاق على شيء ما في العالم. المفترضات المعيارية تؤسس إدعاءات صحة القضايا، وبالتالي، الفعل التواصلي بين المتكلم والمستمع في عالم الحياة. هذه الادعاءات التي هي على وجه الخصوص، ادعاءات بالحقيقة والصواب والصدق، هي أساس أي إمكانية للتفاهم بين هؤلاء الأفراد في وضعية التواصل.

على عكس النمط التأسيسي للفلسفة الميتافيزيقية، فإن الفكر ما بعد الميتافيزيقي مبني على العلاقة المحددة التي يحافظ عليها "مع المعرفة ما قبل النظرية ومع الكلية غير المموضعة لعالم الحياة"[212] بمعنى آخر، إن فضاء نشأة الفكر ما بعد الميتافيزيقي هو علاقة ما قبل علمية بالأشياء وبالناس والتي تشكل، في نهاية المطاف، العنصر "المرئي" الذي يصنع اختلاف هذا الفكر المنفتح عن الميتافيزيقا الكلاسيكية.

لإنجاز هذه الغاية، يتعارض الفكر ما بعد الميتافيزيقي مع التأسيسية القوية للميتافيزيقا. أصبحت تأسيسية ضعيفة مستوحاة من بوبر في معنى تأسيسية معرضة للخطأ وواعية بحدودها الخاصة. لم يعد التفكير يستهدف المعرفة التي تقول حقيقة الأشياء، بل لم تعد تدعي تسترشد المفهوم القوي للحقيقة، ولكن دون الاستسلام للريبية التي تتخلى عن فكرة الحقيقة. تعتمد العقلانية التواصلية على مفهوم تفاضلي للحقيقة لأنه يربط هذه الحقيقة بالقبول العقلاني المكتسب في نهاية الإجراء الحجاجي في المناقشة. الشرط الآخر لهذا الفكر ما بعد الميتافيزيقي هو التعددية.[213] يتميز الفكر ما بعد الميتافيزيقي بالانفتاح النقدي على العلوم الوضعية، لا سيما العلوم الاجتماعية والإنسانية. هذان المطلبان المرتبطان بهذا الفكر ما بعد الميتافيزيقي يعيدان تحديد دور ومكانة الفلسفة.

4 -الإبقاء على الفلسفة

يقر هابرماس بمرارة كبيرة بما آل إليه وضع التفكير الفلسفي، خاصة في المشهد الثقافي الألماني بعد التجربة المؤلمة للحرب العالمية الثانية. بعد وفاة "كبار المفكرين"، لاحظ أن دور الفلسفة أضحى موضع

---

[212] هابرماس، 1993، ص. 58

[213] Bouchindhomme C., *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002. p. 60

تساؤل جاد في الوقت نفسه الذي فقد فيه "الفلاسفة العظام" صيتهم. نفس الملاحظة المفجعة سواء كان ذلك في أواخر الستينيات أو منتصف الثمانينيات. في الملاحظات التي تعود إلى "ملامح فلسفية وسياسية" يلاحظ هابرماس أنه: "منذ نهاية الفلسفة الكبرى، تواري كل الفكر الفلسفي، ما كان يطلق عليه بأثر رجعي الفلسفة "العظيمة" أصبح من الماضي، واليوم يبدو أن الفلاسفة العظماء محكوم عليهم بالمصير نفسه "[214]. بعد أكثر من عشرين عامًا، لا يبدو أن الوضع قد تحسن كثيرًا، لكون التشكيك أصبح جللا: "لقد فقد كبار المفكرين مصداقيتهم. كان هذا هو الحال مع هيجل منذ بعض الوقت عندما كشفه بوبر في الأربعينيات من القرن الماضي على أنه "عدو للمجتمع المفتوح". ثم جاء دور ماركس عندما جاء في سبعينيات القرن الماضي "الفلاسفة الجدد" ليتنصلوا منه باعتباره نبيًا مزيفًا. واليوم، فإن كانط نفسه هو من يصيبه نفس المصير. إنها، إذا لم أكن مخطئًا، المرة الأولى التي يعامل فيها كمفكر رئيسي، وكاهن كبير لنموذج زائف، يحتم الانسحاب من قبضته الفكرية ".[215]

في مواجهة مثل هذا النطاق من التشويه الذي يستهدف استبعاد التأمل الفلسفي، من خلال تشويه مصداقية كبار المفكرين، يستجيب هابرماس بطريقة مميزة، وعلى عكس هدا التيار، بالتأكيد على الحاجة إلى الحفاظ على الفلسفة.[216] ربما يكون هذا الموقف في أساس مشروعه بأكمله، بحيث لا يمكن تمثل هذا المشروع إلا من خلال إعادة بناء فكرته الخاصة بالطريقة التي يمكن بها، وضد الرياح والمد والجزر، الإبقاء على الفلسفة. ما هو في محور اهتمامه ليس نطق ما يسميه "الخطبة الجنائزية للفلسفة"[217]، بل التأكيد على أن وضعنا الحالي لا يستطيع تحمل نعيم تجاوز الفلسفة: هناك "مهام" لا يمكن تحقيقها إلا بالفلسفة.

تنبع المحافظة على الفلسفة عند هابرماس من التناقض الموجود بين طبيعة المشكلات النظرية والعملية وطريقة معالجتها العلمية والتقنية. يشرح هذا العنصر السؤال الذي طرحه هابرماس عن الفلسفة في مقالته "الفلسفة، لماذا؟" في مقدمة "ملامح فلسفية وسياسية": "الهدف من هذه التأملات ليس لنطق الخطبة الجنائزية للفلسفة، ولكن لاستكشاف ما هي المهام التي تحال اليوم بشكل شرعي إلى الفكر

---

[214] هابرماس، 1974، ص. 21-22

[215] هابرماس 1986، ص. 23

[216] L'idée et le terme est inspiré par Rivelaygue cf sont article*: J., Habermas et le maintien de la philosophie*, in Archives de philosophie, avril-juin 1982, p. p.258 in : *Leçons de métaphysique allemande*, tome Il, Paris, Grasset, 1992

[217] هابرماس، 1986، ص. 22

الفلسفي ليس فقط بعد نهاية التقليد العظيم، ولكن أيضًا، في ذهني، بعد اختفاء نمط من الفكر الفلسفي مرتبط بإلمام فردي أو بالعلامة الشخصية لمؤلف معين ".[218]

إن تحولات أسلوب التأمل الفلسفي، والتي هي إحدى الخصائص البنيوية للفلسفة، ليست بأي حال من الأحوال "نهاية" الفلسفة، بل بداية جديدة. يجب على فيلسوف اليوم أن يأخذ في الاعتبار "نهاية" الفلسفة ذات "الطابع الشخصي"، دون الاستسلام لـ "الهيمنة" العلمية. ليس على الفلسفة أن تستقي شرعيتها من أي جهة أخري في أي موقع آخر غير طبيعة موضوعها الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يُعامل إلا بطريقة فلسفية. يمثل هذا التعلق بالإبقاء على الفلسفة أول انفصال مهم لهابرماس عن التقليد الذي نبع من ماركس. بهذا المعنى يؤكد ستيفان هابر بحق أن "هناك جانبًا واحدًا على الأقل من فكر ماركس لا يجد صدى في أعمال هابرماس: مناهضته، أي ماركس، الراديكالية للفلسفة. ظلت فكرة "نهاية" الفلسفة، واحتمال تجاوزها المحتمل، غريبة دائمًا على مؤلف كتاب "الفضاء العمومي" لأنه، بالنسبة له، يتم ذلك تحديدًا عن طريق الفلسفة. أن الطموح الماركسي المزدوج -المرور إلى فكر غير ميتافيزيقي والاهتمام النظري بواقع اجتماعي تاريخي ملموس -يمكن تبريره وتحقيقه بالكامل ضمن الفلسفة ".[219]

في مقابل ماركس، يسعى هابرماس جاهدًا للحفاظ على فكرة معينة عن الفلسفة تعود إلى هيجل. باعتباره على "يسار هيغل"، وماركسيًا مجددًا يعيد تأهيل دور التفكير الفلسفي كما ذكر ج. رفلاي: "كيف نحافظ اليوم على شيء مثل الفلسفة؟ هل يمكننا التفكير فلسفيا اليوم؟ "من نافلة القول، كما يلاحظ أدورنو، أن هذا السؤال هو بمثابة " رفض الأطروحة الماركسية عن زوال التأمل "، وبالتالي القدرة على بناء تبرير لهذا الرفض".[220] هكذا موقف يتبني بوضوح المفهوم الهيغلي للفلسفة: " يتبني هابرماس طموح التقليد الفلسفي العظيم، كما بلغ ذروته في هيجل:" تعقل ما هو كائن، هذه هي مهمة الفلسفة ".[221]

هذه العودة إلى هيجل تحيل في الواقع إلى إشكالية أوسع تساور هابرماس بشكل خاص وهي العلاقة بين النظرية والممارسة. في هدا السياق، فإن ميزة هيجل هي تصور الفلسفة كنشاط نظري منفتح على الواقع التاريخي، وتفكير في "ما هو كائن"، وتقطع مع أشكال الذاتية المنغلقة على ذاتها. يتعلق الأمر بعنصر حاسم في المفهوم الهابرماسي للفلسفة والذي سيكون أساس تغيير براديغم فلسفة الوعي.

---

[218] هابرماس 1974، ص. 22

[219] Haber S., Habermas, *une introduction*, Paris, La découverte, Coll., AGORA, 2001, p.70

[220] Rivelaygue J., art. cit. p.258

[221] Rivelaygue J., art. cit. p.258

إن المسار الذي قاد هابرماس إلى ربط الإبقاء على الفلسفة أولاً بمفهوم "النقد" قبل التحول إلى "إعادة البناء" تحدد من خلال الوعي بدور العلم في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. قبل تحديد معنى هذا النقد، من المهم بل من الضروري لنا أن نرى عن كثب العلاقة بين الفلسفة والعلم عند هابرماس.

4-أ-الفلسفة والعلم

ربما لا نجانب الصواب إن انتبهنا أن الحماس التي يغذي مسعى هابرماس للإبقاء على التفكير الفلسفي ينبع من موقفه المعقد تجاه العلم. الجدير بالملاحظة أن هذا الموقف ظل ثابتا جزئيًا طوال مسيرته الفلسفية بالرغم من وجود تعديلات جزئية. يستند موقفه من العلاقة بين الفلسفة والعلم جزئيًا على قراءة تاريخ هذه العلاقة، ولكن يستند أساسا على مهمة الفلسفة بإزاء العلم، برهان إقامة الحجة على الدور النقدي للفلسفة: أولاً، يأخذ هذا الموقف في الاعتبار التحول المزدوج الذي أثر على كل من الفلسفة والعلوم. في منظور تحليلات هابرماس، يشير تاريخ العلاقة إلى حقيقة أنهما "كانا متداخلين بلا أدني شك" منذ العصور القديمة إلى هيجل لأن "وحدة الفلسفة والعلم لم تكن أبدًا موضع تساؤل جوهري إلى هيجل. "[222] ما غنى عن قوله في هذه الفترة هو حقيقة أن الفلسفة كانت" علمًا أصيلًا "، ذلك العلم الذي قدم، عبر الميتافيزيقيا، الأسس الأولى لكل المعرفة النظرية:" منذ القرن السابع عشر، كانت الفلسفة قد تفاعلت بالفعل لتطور العلم بإخفاء مطالبته بتوفير الأسس الأولى في شكل نظرية المعرفة. "[223] هذا الدور للفلسفة، رصده هابرماس بوضوح عند كانط، الذي يعتبر الفلسفة الحكم الأعلى للمعرفة: "تمنح الفلسفة دور القاضي الأعلى، وهو الدور الذي يمتد إلى الثقافة بأكملها ...لا نتصرف كأعلى هيئة قضائية إزاء العلوم فقط، ولكن تجاه الثقافة ككل. هناك إذن صلة وثيقة بين من ناحية، نظرية المعرفة التأسيسية التي تعزز دور الفلسفة مقابل العلوم حيث تحدد وتشير إلى المواقع التي يجب أن يكونوا فيها، ومن ناحية أخرى، نظام مفاهيمي ثابت، مطبق على الثقافة ككل، تدين له الفلسفة بدور القاضي الذي ينظم الاختصاصات الصحيحة للعلم والأخلاق والفن ".[224]

---

[222] هابرماس 1974، ص. 35
[223] هابرماس 1974، ص. 36
[224] هابرماس، 1986، ص. 24-25

بدأ هذا الموقع المميز في الاختفاء تدريجياً، من ناحية، مع عدم قدرته على تأسيس "كوسمولوجيا"، ومن ناحية أخرى، بداية التبعية للعلوم الطبيعية التي اكتسبت سلطة خاصة بها. بالنسبة لهابرماس، كان هيجل آخر من قدم فلسفة عن الطبيعة وتصور الفلسفة كعلم. هذا الأمر لم يعد ممكنًا اليوم بسبب تمايز معايير الصلاحية. اليوم، لم يعد من المشروع الطعن في العلم، إلا لمن يريد أن سخيفا. على الفلسفة أن تتعايش مع واقع فقدان مركزها المتميز مقابل العلم وأنها ملزمة بدورها بالإذعان لمقتضيات الحجاج العلمي.

فلسفيا، الواقع الجديد اليوم هو حقيقة أنه لم يعد من الممكن تصميم ميتافيزيقيا. موت هيجل هو في الوقت نفسه موت الميتافيزيقيا. بالتالي، بالنسبة لمؤلف كتاب "الفكر ما بعد الميتافيزيقي"، لم يعد من الممكن اليوم التفلسف على طريقة "كبار المفكرين"، ولم يعد من الممكن تصور كوسمولوجيا ولا فلسفة الأسس، ولا حتى نظرية للمعرفة على طريقة كانط. يوجد عنصران في أصل هذه الاستحالة: الأول هو حقيقة أن معايير العقلانية لم تعد تحددها الفلسفة، لكون شأنها كشأن أي معرفة قابلة للخطأ. الثاني هو عصر ما بعد الميتافيزيقيا الذي يفرض على الفلسفة التخلي عن أي محاولة "للتأسيس"؛ إذ لم تعد قادرة على تأسيس لا المعرفة أو الأخلاق أو السياسة. يصبح الفيلسوف مترجمًا بين ثقافة الخبراء وعالم الحياة اليومية، "عالم الحياة"، ودوره تحرري بوضوح: "ما تبقى لها، وما هي قادرة عليه، هو، من خلال التأويل، تقديم وساطة بين معرفة الخبراء والحياة اليومية التي تحتاج توجيها".[225]

بالنسبة إلى هابرماس، فإن ما يقاوم "الموت" في الفلسفة (الخاضعة لمقتضيات الفكر ما بعد الميتافيزيقي) هو مصلحة التحرر. ومع ذلك، لا ينبغي أن تسعى إلى تحقيق هذه المصلحة بأي ثمن وكيفما شاء. بالنسبة له السعي إلى التحرر لا يعني بأي حال التخلي عن مقتضيات الخطاب الفلسفي، فهو لم يدخر نقده لممارسة للفلسفة "تستقيل في مواجهة العلم".[226] المحافظة على الفلسفة لا تعني "إنقاذا" بإزاء "خطر" العلم، بل تعني الإبقاء على خطاب يجب أن يكون، في أقله، مساوياً للعلم. يشير الإبقاء على الفلسفة إلى رؤية، وإن كانت تقوم على رفض حاسم لإمبريالية الفلسفية الكلاسيكية، خاصة في مواجهة العلم، فإنها لا تستقيل في مواجهة العلم. لذلك، فإنه على الفلسفة، بالنسبة لهابرماس، ألا تقبل التحديد العلموي والوضعي لدور الفلسفة ومكانتها باعتبارها "اعتقادًا فلسفياً"[227]، أي، بعبارة أخرى، كخطاب هامشي بدون أساس حجاجي وبدون نجاعة وبدون تأثير على الواقع التاريخي. المفارقة، أن هذه الفكرة الوضعية عن مكانة

---

225 هابرماس، 1993، ص. 26
226 هابرماس، 1986، ص. 34
227 هابرماس 1986، ص. 34

ودور الفلسفة تدعمها وتفترضها وتحافظ عليها المدارس والاتجاهات الفلسفية التي تنتفض ضد هذا الأقنوم الوضعي للعلم.

ينتقد هابرماس هاتين المقاربتين لوضع الفلسفة: التهميش الوضعي للخطاب الفلسفي كخطاب بلا حقيقة، وتجسد هذا التهميش عبر ممارسة الفلسفة دون الاحتكام إلى الحجاج البرهاني الصارم. كلا المقاربتين أوقعت أزمة مزدوجة: هيمنة الأيديولوجيا الوضعية والاستسلام الفلسفي: "تميل التوجهات ما بعد البنيوية وما بعد البراغماتية والتاريخية الجديدة إلى النظر إلى العلم بطريقة ضيقة تقصره على الموضوعية. إنهم يرغبون، قبل كل شيء، في مواجهة المعرفة الخاضعة لمثل الموضوعية، في استعادة موقعا مخصصًا لمجال الفكر المنير، "اليقظ" وعلى أي حال غير الموضوعي، وهو الفكر الذي، في الوقت نفسه، يبتعد عن مقتضيات الصلاحية، والكلية والمنفتحة على النقد، ويتوقف عن التطلع إلى تطوير الإجماع (بمعنى أنه يتوقف عن التطلع إلى نتائج لا لبس فيها)؛ إنه يقطع مع عالم المفاهيم، ولكن دون التخلي عن السلطة التي تمنحها إمكانية استيعاب الأشياء وفهمها بطريقة متفوقة. يتزامن الموقف الذي تبنته هذه الفلسفة التي تستقيل في وجه العلم مع التقسيم الوجودي للعمل الذي انتشر من ياسبرز إلى سارتر إلى كولاكوفسكي، بين العلم من جهة ومن جهة أخرى، المعتقد الفلسفي، الحياة، الحرية الوجودية، الأسطورة، التنوير الشخصي أو الثقافة، إلخ .... »[228]

يجب أن يكون فعل الفلسفة قادرًا على الاستجابة لشرط: تطوير خطاب مبرهن وصارم "مخلص للتقاليد العظيمة للفلسفة وأن نبقى في نفس المستوى الذي أدركه" ويستجيب للحاجة إلى التفكير في الوقائع الفعلية ولكن أيضا تطوير أسس نظرية نقدية للمجتمع رهانها التحرر الفعلي القابل للتحقق جماعيا. يفسر هذا العنصر سبب ثورته[229] ضد "تشويه مصداقية" كبار المفكرين مثل هيجل وكانط: ما ينتقده هو الميل الفلسفي المعاصر إلى إهمال مطلب "الصلاحية". تشير الفلسفة عند هابرماس إلى شكل محدد جدًا من التأمل لأنه موجه نحو "مقتضيات الصلاحية والكلية والانفتاح على النقد"[230]، فهي تتطلب خطابًا برهانيا دون أن يتحول إلى خطاب علمي بالمعنى الضيق للمصطلح، أي دون الخضوع للاختزال الوضعي للعلم.

---

[228] هابرماس، 1986، ص. 34
[229] هابرماس، 1986، ص. 23
[230] هابرماس، 1986، ص. 34

4-ب-الفلسفة كنقد

من الواضح أن اهتمام هابرماس لم يعد منصبا على تبرير مسألة الإبقاء على الفلسفة، وإنما على الكيفية أو الممارسة التي يمكن أن تضمن بقائها. ما هو بين في تقديره هو حقيقة أنه لا يمكن الإبقاء عليها بنفس طريقة التفكير أو بنفس المنطق بعد وفاة هيجل الذي يمثل له نهاية "التقليد العظيم". لقد حدثت تحولات، يسميها "بنيوية"، أدت بهذا التفكير إلى التخلي بشكل نهائي عن طموحات "التقليد العظيم". ولكن أيضا يجب على الفلسفة التخلي عن ضمان الميتافيزيقا. بعبارة أخرى، لا يمكن لها أن تتحقق اليوم إلا ضمن أفق الفكر ما بعد الميتافيزيقي. من هذا المنظور، يجب أن تجد وسيطًا بين النظرية والتطبيق، ومن هذا المنظور أيضًا يجب عليها التفكير في الدين وخاصة العلم. كل التفكير الفلسفي يبرز هذا الإدراك الحاد لهذه التحولات. هذا التمزق، وهو النتيجة الضرورية لهذه التحولات، لا يؤدي بأي حال من الأحوال إلى نبذ الفلسفة، بل يلزمها بتحويل نفسها إلى نشاط نقدي: "بعد هيجل، انتقل الفكر الفلسفي إلى قارة أخرى. يجب أن تتوقف الفلسفة التي أصبحت مدركة حقًا للتحولات البنيوية عن اعتبار نفسها فلسفة على هذا النحو، ويمكن فهمها على أنها نقدية ".[231] لكن في هذا المنطق، فإن رؤية الفلسفة تفكيرا نقديًا لا ينبغي أن يكون حجة "لإلقاء الطفل مع ماء الاستحمام"، إذ رغم كونها ينبغي أن تكون تفكيرا نقديا لا تزال هناك ضرورة للتمسك بما صنع فرادة الفكر الكلاسيكي أي الخطاب البرهاني و" التحيز للعقل ".

في البداية، حدد هابرماس الحاجة إلى تحويل الفلسفة إلى نقد: بشكل وثيق، يشير مفهوم "النقد" عنده إلى مفهوم أوسع وموجود بشكل خاص في فلسفته، وهو مفهوم "التفكير". في الواقع، لعب مفهوم التفكير دورًا أساسيًا في تكوين فلسفته وفي توجهاتها المنهجية. هذا هو السبب في أن أي محاولة لتحديد معنى مفهوم النقد في هابرماس تحيل إلى مفهوم التفكير، لأن النقد ليس سوى جانب واحد من جوانب التفكير. يؤكد جان مارك فيري بحق أن هابرماس يتلقى بشكل إيجابي هذا المفهوم الذي يعود إلى المثالية الألمانية: "ما يثمنه هابرماس في "المعرفة والمصلحة" هو، ظهور التفكير مع المثالية الألمانية والتفكير المأخوذ على محمل الجد، أي ظهور وعي بأن التفكير طريقة معرفة محددة ".[232] الملفت في هذا المفهوم هو الارتباط الموجود بين التفكير والعقل والحداثة: فالتفكير هو أسلوب إنتاج المعرفة (الفلسفي على وجه الخصوص)

---

[231] هابرماس 1974، ص. 42

[232] Jean-Marc Ferry, *La Philosophie moderne face à la société moderne: la reconstruction habermassienne*, in, *Les Cahiers de Philosophie*, 3, Hiver 1986-1987, p. 15-16

وهو النمط المحدد والمميز للحداثة. من خلال فلسفة التفكير سعت الحداثة إلى إيجاد المعنى والعقلانية التي تعتبر أساسية لها: "طالما أن نظرية الحداثة قد تم تحديدها وفقًا للفئات المناسبة لفلسفة التفكير، أي وفقًا لمفاهيم المعرفة والوعي والوعي الذاتي، توضحت العلاقة الداخلية بمفهوم العقل أو العقلانية ".[233] في هذا المعنى يمكننا أن نتفق مع جان مارك فيري عندما يؤكد أن هابرماس "يحافظ على تراث التفكير من المثالية الألمانية".[234] وهو يؤيد المعنى الطموح والواسع لهذا التفكير الذي يشمل في الوقت نفسه التفكير الذاتي والنقد وإعادة البناء دون تمييز كبير حتى خاتمة "المعرفة والمصلحة" عندما يميز بين النقد وإعادة البناء دون التخلي عن كليهما: النقد من أجل إعادة البناء لأن هذه الأخير هي أساس النقد: "لقد أجريت هذا البحث بأدوات إعادة بناء شروط المعرفة بقصد نقدي وذلك لتقويض الفهم العلموي الزائف الذي كان للعلوم عن نفسها".[235]

المثير للاهتمام في سياق الحال أن النقد هو تفكير أو تحليل بهدف تفكيك الوهم. يأخذ النقد، تحت التأثير الثلاثي لماركس وفرويد والنظرية النقدية، شكل نقد الأيديولوجيا ويغطي الأوهام النظرية والمعاشة في الوقت نفسه. فمن ناحية، ينقد الوهم النظري لأن هابرماس ينتقد كلاً من "فلسفة الأصل" و "ادعاءً شموليا لدى كل من المعرفة الميتافيزيقية وبالقدر نفسه التفسير الديني للعالم"[236] و " المعتقدات الوضعية والعلمية" من ناحية أخرى هو نقد محايث يستهدف عالم الحياة من خلال نقد الأيديولوجيا التكنوقراطية بالكشف عن الأشكال المختلفة للسيطرة التي تمارس على الإنسان الحديث.

إذا كان صحيحًا أن هذا الجانب من تفكير هابرماس الفلسفي يميز بشكل خاص فترة الستينيات حتى أن س. هابر، على سبيل المثال، يسمي هذه المرحلة الأولى "نقد للحاضر"، فلا يمكن حصرها في هذه الفترة بطريقة حصرية لأنها شملت فلسفة هابرماس بكاملها. كما ذكرنا في المقدمة العامة، فإن المشروع التحرري لتفكيره الفلسفي يسمح لنا برؤية هذا المشروع في استمراريته ووحدته الحية، بغض النظر عن التحقيب والتصنيف بجميع أشكاله، سواء كانت تأريخيا بحتا (التمييز بين هابرماس الستينيات وآخر من التسعينيات) أو معرفي (هابرماس بما هو فيلسوف أو عالم اجتماع أو لغوي تداولي) أو سياسي مباشر (التمييز بين هابرماس ثوري وآخر محافظ).

---

[233] هابرماس، 1988، ص. 92

[234] جان مارك فيري، ق. المرجع السابق.

[235] هابرماس، 1976، ص. 368

[236] هابرماس، 1974، ص. 42

يمكن الإبقاء على الفلسفة بمحيط مفهوم "النقد"، وهذا يسمح، في الوقت نفسه، بتجاوز المفهوم الوضعي للعلم دون "التراجع" الى مفهوم مثالي للفلسفة. يعتقد جون مارك فيري بحق أن مفهوم النقد بالنسبة لهابرماس مفهوم "سحري": " هابرماس يرصد في النقد مثل هذا القدرة. ربما كانت الكلمة سحراً ".[237] في "ملامح فلسفية وسياسية" وبالتحديد في سياق إجابته على السؤال" الفلسفة أي فائدة؟" يعيد التأكيد على تمسكه بفكرة أن الفلسفة يجب أن تطالب بالحقيقة، وهو مطلب يشترك فيه مع أدورنو، ولكن في الوقت نفسه، يجب الإسراع بهذا التفكير الفلسفي الذي يجب الإبقاء عليه دون "ضمان ميتافيزيقي". الآن، النقد هو الذي يسمح لكليهما بالحفاظ على المطالبة بالحقيقة، دون هذا "الضمان الميتافيزيقي"، وهو مطلب يشترك فيه مع العلم. في هذا السياق أيضا يمكن الإبقاء على ممارسة الفلسفة، بما هي نقد، بمعنى تفكير ما بعد الميتافيزيقي في "ما هو كائن".

في هذا المنطق، لم يعد النقد ممارسة فلسفية من بين أخرى، ولكن الشكل الذي يجب أن يتخذه التفكير الفلسفي، إنه الفلسفة، أو على الأقل ما يجب الإبقاء عليه من "التقليد الفلسفي العظيم": "لذلك، على أساس مناسب له، يجب أن يتيقن مثل هذا النقد نفسه بالضرورة من المعطيات التي سيكون ملزمًا بقبولها، ومن جانب العلوم ذات المحتوى التجريبي ومن جانب تقاليد ذات محتوى طوباوي؛ وفقًا المصطلحات الرائجة، سيكون نظرية للعلوم وفلسفة عملية في الوقت نفسه. "[238]

من خلال هذا التسليم بالفلسفة كنقد، يعيد هابرماس اكتشاف ماركس الذي تعتبر الفلسفة بالنسبة له أيضًا ناقدًا للأيديولوجيا؛ على الأقل كما فهم هابرماس ماركس والماركسية. ومع ذلك، لم يعد النقد معنياً بشكل حصري بشكل الهيمنة الاقتصادية، بل بالأشكال المختلفة للسيطرة التي تميز مجتمعات القرن العشرين. يشرح ستيفان هابر العلاقة بين المفهوم الماركسي "للنقد" والتغيير الهابرماسي: "إذا اتضح أنه يجب تنسيب مجال تطبيق مفهوم الإيديولوجيا ونظرية الطبقات، فإن إن الإطار المفاهيمي الذي طور فيه ماركس الافتراضات الأساسية للمادية التاريخية سيحتاج أيضًا إلى إعادة صياغة بمصطلحات جديدة. [239]"

لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى هابرماس، بالخروج من الماركسية، بل بـ "تنسيب" الافتراضات الأساسية للمادية التاريخية، و "تعديل" الجهاز المفاهيمي دون التخلي عن هدف التحرر. من الممكن أن نرى في هذه القراءة لماركس طريقة "تحديث" لا يمكن للماركسية الاستغناء عنها: يجب على الماركسية

---

[237] جي مارك فيري، المرجع السابق، ص 18
[238] هابرماس 1974، ص. 47
[239] هابرماس 1973، ص. 59

تقبل أن "الحداثة" انقلبت على نفسها "، وهذا هو موقف رينيه لادميرال: "أراد يورغن هابرماس من الماركسية التي يتبناها أن تتقبل حداثة محينة ومقتضيات "علمية" معينة.[240] مع ذلك، قد يكون من الأفضل التمييز، كما يفعل ستيفان هابر، بين الماركسية "الأرثوذكسية" والماركسية النقدية: "في نصوصه النظرية في الستينيات، جزئيًا تحت تأثير هربرت ماركوز، يرسم هابرماس فرضية عامة بعيدة كل البعد عن الماركسية الأرثوذكسية، والتي تستجيب لهذه الصعوبة. تتمثل نقطة البداية في التأكيد على أنه يوجد في مجتمعاتنا عامل اغتراب أكثر عمقًا من الهيمنة الاقتصادية لطبقة على أخرى، وما يقترحه هابرماس هو أن هذا الشعور بالاغتراب يجب أن يكون مرتبطًا في النهاية بظهور العقلانية التقنية العلمية ".[241]

معنى هذا أن الفلسفة يجب أن تجمع في الوقت نفسه ودون تناقض بين "التقليد العظيم" ومتطلبات الخطاب العلمي، على الأقل في بُعده الحجاجي. هذا عنصر يبرزه جون مارك فيري وخاصة تبعاته على منزلة التفكير عند هابرماس: "من التقليد العظيم الذي يتبناه، يمكننا فقط أن نقول إن هابرماس يبقي في أي حال على الضرورة الجرأة: سبير أود Sapere Aude الكانطية. وهو ما سبب مشكلا لمن يتساءل عن منزلة مشروعه: هل هو فلسفة أم علم؟ هل هابرماس عالم اجتماع أم فيلسوف؟ ومع ذلك، فيما يتعلق بهذا السؤال، لا يزال هابرماس في الحقيقة قيد التقدير.[242] باختصار، يجب على الفلسفة أن تستعيد المحتوى التجريبي للعلوم، ولا سيما العلوم الاجتماعية، والمحتوى "الطوباوي" للتقاليد الفلسفية.

غير أن الإشكالية التي تظل قائمة متصلة بالكيفية التي يمكن أن تستعيد بها ممارسة الفلسفة ما هو تابع للنظام العلمي ضمن ما هو تابع للتقليد الفلسفي؟ من المثير للاهتمام أن نتذكر في هذا السياق اهتمام هابرماس بالماركسية. في الواقع، "يعتقد هابرماس أنه اكتشف في ماركسية معينة فسرها بدءًا من إرنست بلوخ مبدأ وساطة صالحة بين القطبين للتوفيق بين التجريبي و اليوتوبي. هذه هي الطريقة التي أعاد بها، بعد هوركهايمر، صياغة المفهوم الإشكالي لـ "النقد"، وهو شكل محدد من المعرفة يقع في منتصف الطريق بين العلم والفلسفة ".[243]

من الواضح أن هابرماس لا يحرر النقد من الحدود التي تفرضها قراءة معينة للماركسية، بل يعدل موضوعه المحتمل بالإشارة إلى عدة ظواهر ناتجة عن "الرأسمالية المتقدمة". إذا كان الاغتراب نتيجة للهيمنة الاقتصادية، فإن هذه الأخيرة تأخذ شكل العقلانية العلمية والتقنية، وتحقق فعليا في "نموذج الفعل

---

[240] Ladmiral J-R, Préface à J. Habermas: *La technique et la science comme idéologie*. Paris, *1973*, p. VII.

[241] S. Haber, Op., Cit., p.54-55

[242] Ferry J-M, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1937, p.16

[243] S. Haber, Op., Cit., p.19

الأداتي والحسابي": "خلافًا لما اعتقده ماركس، لا يبدو أن القوى المنتجة هي قوة للتحرر في جميع الظروف ولا تتجه تحركاتها دائمًا إلى التحرر -على أي حال، لم يعد هذا صحيحًا منذ الزيادة المستمرة لقوى الإنتاج التي أصبحت تعتمد على التقدم العلمي والتقني الذي يؤدي في الوقت نفسه وظائف تضفي الشرعية على الهيمنة ".[244] من هذا المنظور، حدد هابرماس التفكير الفلسفي: إنه تفكير نقدي في "ما هو كائن" على حد تعبير هيجل، والرهان المحدد هو تحرر إنسان القرن العشرين من مختلف أشكال السيطرة والاستعباد.

الفصل الخامس: المنعطف التداولي

[244] هابرماس، 1973، ص. 60

1-مسألة "المنعطف".

إن جاز لنا الحديث عن "فلسفة للغة" عند هابرماس، فذلك لا يكون إلا بمعنى خاص وعلى غير الدلالة السائدة للمفهوم. نجد عنده، في الواقع، تفكيرا في طبيعة اللغة ومكانتها واستخدامها، بل ونظرية في المعنى و "تداولية كليه أو صورية"، ولكن بالمعنى "المعاكس"، إذا جاز التعبير، للدلالة السائدة: ليس لهابرماس "فلسفة" قائمة وثابتة، تحدد مكانة اللغة وطبيعتها فضلا عن استخدامها، ولكن "اللغة" هي التي تحدد منزلة ومعنى مشروعه الفلسفي. هذا الوضع الاستثنائي للغة يمثل أحد دعائم أصالة الميزة الفلسفية لهابرماس، ولكن أيضًا في قلب نقاش متشعب ما يزال قائما بشأن طبيعة ومنزلة مشروعه الفلسفي.

العديد من القراء والمعلقين على فلسفة هابرماس ودون إنكار محورية اللغة عنده، يفرقون بين هابرماس الأول، وهو عندهم مفكر منخرط في "التفكير النقدي" الذي لا رهان له غير التحرر، وبين هابرماس ثانٍ، وهو عندهم المفكر اللغوي المنخرط في النقاش الفلسفي بشأن "المنعطف اللغوي". الأمثلة على هذا التفريق كثيرة منها مثلا مقالة "هابرماس" في موسوعة ستانفورد للفلسفة[245] والتي نُشرت في مارس 2007 حيث يُنصح، لأي شخص يرغب في فهم فلسفة هابرماس، أن يبدأ بقراءة "نظرية الفعل التواصلي" على إعتبار أنها من الأعمال "الناضجة" مقابل الأعمال السابقة التي كانت نصوصًا كتبها تحت تأثير الآباء المؤسسين لمدرسة فرانكفورت، وموقف رفضه على سبيل المثال، مترجمي "الخطاب الفلسفي للحداثة" إلى الفرنسية.[246] بصرف النظر عن مدى دقة هذا المنظور، إلا أنه منتشر بكثرة في المجال الثقافي الأنجلو ساكسوني بشأن فلسفة هابرماس ويعبر عنه بشكل دقيق توماس مكارثي.[247] إلا أنه كتقييم غير متوازن لمشروع هابرماس في كليته، يشير إلى تسارع مزدوج في فكر هابرماس مختزلا إياه في محور المنعطف اللغوي، معتبراً ذلك الإسهام اللغوي الفلسفي الحقيقي لهابرماس.

لكن وجهة النظر هذه لعمل هابرماس ليست، إذا جاز التعبير، أنجلو ساكسونية حصريًا، لأننا نشهد قراءات تفسر تطور التفكير الهابرماسي، وتسارعه الداخلي الذي يتجسد من خلال المنعطف اللغوي، على أنه "منعطف". يسجل إيتيان جانتي أيضا نفس الموقف: "كل من يريد الاستفسار عن مكان ونطاق تفكير هابرماس في العلوم والتقنيات لا يمكنه إلا أن يتفاجأ بحقيقة أنهم يشغلون فترة محدودة للغاية من

---

[245] Bohman, James, "*Habermas*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 1999 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

[246] Bouchindhomme, Christian, *Introduction à la traduction française de Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Les Editions du Cerf, 1986

[247] MacCarthy T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MIT Press, 1978.

مسيرته الفلسفية، والتي تمتد تقريبًا حتى عام 1973."[248] بناءً على مقال راينر روشليتس[249]، يؤكد غانتي أن" المصلحة التحررية لا تلقى إلا منزلة ثانوية، التأملات حول "التداولية الكلية" قادت هابرماس إلى التمييز بدقة أكبر بين الموضوعية والحقيقة، وبين إعادة البناء والتفكير الذاتي أو النقد."[250] هذا يفسر إقراره الذي جاء في شكل سؤال يفترض فيه أنه هناك "منعطف" في التفكير الهابرماسي، والذي يؤدي في الواقع إلى استنتاج مخالف تمامًا لاستنتاج موسوعة ستانفورد للفلسفة، حيث يسأل نفسه: "هل سيكون هناك منعطف عند هابرماس؟ هل يجب فهمه على أنها نتاج الخيارت النظرية؟ أو أيضا، أليست هذه علامة على فكر بقي مترددًا فيما يتعلق بمكانته الفلسفية؟[251] بينما تصنف موسوعة ستانفورد للفلسفة "نظرية الفعل التواصلي" في فترة "نضج" التفكير الهابرماسي، يفسرها إيتيان غانتي على أنها علامة على التفكير "المتردد".

إضافة إلى ما سبق أعلاه، يبدو أن آخرون، وعلى نحو أشد دقة، يميزون بين ثلاث "طبعات"، إذا جاز التعبير، عما يصبح من التناقض أن نطلق عليه "فلسفة هابرماس". على الأقل هذا ما تظهره إيزابيل توماس ـ فوجيل بالتفصيل في كتابها "المرجع والمرجع الذاتي".[252]

في البداية، ميزت ثلاثة مواقف هابرماسية مختلفة بل ومتناقضة[253]: "المسار الذي قاد هابرماس من «المعرفة والمصلحة"، في منتصف الستينيات، إلى "الخطاب الفلسفي للحداثة" في عام 1985، حتى "الحقيقة والتبرير" في 1999 ".[254] إنه، في تقديرها، ينتقل "من النظرية النقدية التي تفهم على أنها تفكيك الوهم إلى التداولية الكلية التي تأخذ في الاعتبار المنعطف اللغوي، ليصل أخيرًا، اليوم، إلى منظور نسبي معين، حيث لم تعد الفلسفة نظرية نقدية أو تحليلًا للغة، بل مثل الفيزياء أو علم الاجتماع، علمًا من بين علوم أخرى."[255]

لا يعتبر هذا المسار في نظر توماس ـ فوجيل علامة على تطور الديناميكيات الداخلية للتفكير الهابرماسي بل هو بعيد كل البعد عن ذلك، لكونه مسارا متقطعا يتكون من مواقف متناقضة. كل

---

[248] Ganty, Etienne, *Penser la modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil, Namur*, Presses universitaires de Namur, 1997, p.458

[249] المرجع نفسه.

[250] المرجع نفسه.

[251] المرجع نفسه.

[252] Thomas-Fogiel, Isabelle, *Référence et Autoréférence : Etude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2005, p.111-139

[253] المرجع نفسه، ص. 112

[254] المرجع نفسه.

[255] المرجع نفسه.

موقف يقطع مع الآخر: فالأخير وهو موقف "الحقيقة والتبرير" حيث "يتبنى شكلاً معيناً من النزعة الطبيعية"[256] كان في قطيعة جذرية مع الموقف الأولي، أو مع الموقف النقدي. من الواضح، بالنسبة لتوماس ـ فوجيل، أنه لم يعد مشروعًا، لأنه لا أساس له من الصحة، الحديث عن "فلسفة" هابرماس، فضلا عن فلسفة للغة، على وجه التحديد بسبب أن الاهتمام باللغة عنده ليس سوى مرحلة فكرية عفا عليها الزمن، إذا جاز التعبير، مع انعطافه نهائيا إلى شكل من أشكال التداولية قريب جدًا من شكل ديوي.

هذه القراءة، التي ترصد "ثلاث" هابرماس، تجد حجة قوية في التفسيرات المختلفة والمتناقضة أحيانا المعطاة لفلسفته. في الواقع، تلاحظ توماس ـ فوجيل أن "هذا التطور على ثلاث مراحل هو، بلا شك، أصل الاختلافات الهائلة في التفسير التي تسببها فلسفة هذا المؤلف. في الواقع، نُسب الموقف ونقيضه إلى هابرماس ".[257] والمثال الأكثر لفتاً للنظر الذي بررت به، والذي يرتبط ارتباطًا مباشرًا بإشكاليتنا، هو علاقة اللغة بالذاتية، وعلى وجه التحديد الحرج الذي وقع فيه جون مارك فيري في مقال نشره[258]، ونقدته لعدم أخذه في الاعتبار التناقضات التي شقت مسار هابرماس حيث أبرزت: "ربما لأن جون مارك فيري لا يأخذ في الاعتبار بشكل كاف التطور الذي جمده في لحظة واحدة، التناقض أو التوتر داخل عمل هابرماس. وهكذا، أعطى كل من لومان وفرانك الحق في الوقت نفسه، يكتب: في هذا الصدد، هناك سؤال لا يزال يتعين طرحه، وهو معرفة ما هو مرجعي في النهاية، إذا ما كانت لغة، أم إذا ما كان، على العكس من ذلك، هو النشاط الفكري ذاته ... إما أن اللغة هي التي تمتلكنا وليس نحن من نمتلك اللغة ... أو اعتبرنا أن التواصل قبل اللغة أو على الأقل، ما قوة التفكير الذاتي العملي التي تجعل من الممكن تجاوز هذه السلطة التي أسستها اللغة، للتفكير فيها وتجديدها. لذا فإن السؤال عما إذا كنا ذوات أم لا".[259]

رصدت توماس ـ فوجيل بحق هذه المراحل الثلاث في مسيرة هابرماس الفكرية لكن لم تقدم حجة تبرر بها الاستنتاج الذي توصلت إليه سوي الحرج الذي وقع فيه فيري. ليس من الصعب في الواقع رصد هذه الأبعاد المختلفة في مسيرة هابرماس والأسهل من ذلك هو إقرار التعارض بينها وإثبات ان فكر هابرماس متناقض وانه من غير الممكن اعتباره رؤية فلسفية دون الوقوع في تناقض. لكن الحجة التي قدمتها لا ترصد تناقضا في الإشكالية أو في المسعي ولكن تقف عند مراحل تطوره دون ان تتكلف عناء

---

[256] المرجع نفسه، ص 109

[257] المرجع نفسه، ص 112

[258] *Cahiers de philosophie*. N 3. Presses universitaires dc Lille. p. 33 cite par Thomas-Fogiel, Ibid., p.113

[259] المرجع نفسه، ص 113

البحث عن الدوافع التي تكمن وراء هذا التطور. ن الصعب جدا ان نطالب هابرماس بتقديم كل المضمون الفلسفي دفعة واحدة. إضافة الى واقع انه يرفض صورة الفيلسوف الملهم، طور هابرماس أفكاره بشكل تفاعلي مع مختلف إشكال خطاب النقد الذي كانت أفكاره موضوعا لها بل ودمج العديد من الاعتراضات الوجيهة في صلب الفكرة التي يدافع عنها لأنه واقعيا ما سعي الى بلورته ليس مضمونا معرفيا جاهز وإنما بحثا في امكان التحرر اليوم وصياغة إطار منهجي يمكن من خلاله استعادة مبادرة النظرية النقدية للمجتمع. ما يختفي وراء التناقض الذي أكدت عليه توماس ـ فوجيل هو وحدة الإشكالية والرهان وان تعددت المقاربات وهو ما سعي آخرون الى الاشتغال عليه.

يتحدث البعض من منظور آخر عن هابرماس واحد ويدعمون الأطروحة القائلة بأن المواقف المختلفة التي دافع عنها هابرماس هي في الواقع لحظات لإشكالية واحدة، وبالتالي يؤكدون وحدة فلسفة هابرماس. من هذا المنظور أيضًا، من الثابت أن مسار هابرماس عرف مراحل مختلفة، لكنها لم تكن متناقضة. من الواضح أن المسألة ليست فرض موقف وتأكيد حقيقة تظهر نصوصها عكس ذلك، بل هي قبول حقيقة أن النهج الفلسفي لهابرماس عرف المنعطفات والتعديلات والتحديثات دون أن هذا يعني أنه يتعين علينا التفريق بين هابرماس الأول أو الثاني وحتى الثالث.

يمكننا دائمًا شرح هذه التغييرات، ولا سيما البرنامج المعلن للمعرفة والمصلحة، طالما أننا نضع في اعتبارنا تطورات السياق المعرفي لما بعد الحرب، والتغيرات التاريخية المختلفة، التي أثرت على السياق الثقافي بشكل عام والسياق الاجتماعي والسياسي. لذلك سيكون من العبث بل يكاد يكون من المستحيل مطالبة هابرماس بالبقاء ثابتا لما يقرب من أربعين عامًا. هذا لا يغني عن القول إن هابرماس، في مداخلاته النظرية المختلفة على الأقل، ظل ضمن المجال العام لإشكالية واحدة، بالإضافة إلى أنه يظل ضمن الإطار العام لنفس النهج الذي أكده راينر روشليتز في مقدمته لترجمته لـ "منطق العلوم الاجتماعية ومقالات أخرى ": "إذا كانت هناك استمرارية فيما يتعلق بالإشكالية، فإن الحلول المقترحة والمقاربات المنهجية والمشروع المنهجي قد تغيرت كثيرًا على مدار الخمسة والثلاثين عامًا التي تفصلنا عن النصوص النقدية الأولى على هايدجر".[260]

من البين، وكما تؤكد القراءة النقدية لغانتي، فإن مصدر الصعوبة التي تطرحها فلسفة هابرماس هي بلا شك وفي المقام الأول، "انعطافه اللغوي" الذي يطرح مشكلة قراءة هابرماس عامة، وخاصة مشكلة مكانة فلسفته في اللغة: هل هي مجرد منعطف؟ أم تحول جذري لبرنامجه الفلسفي؟

---

[260] Rochlitz, Rainer, *Introduction de "Logique des Sciences Sociales et Autres Essais»* Paris, PUF, 1987 p. VI

تؤكد قراءة نصوص هابرماس (من الستينيات حتى يومنا هذا) حقيقة: منذ منتصف الستينيات وخاصة من نصوص "العلم والتكنولوجيا كإيديولوجيا" أوضح هابرماس برنامجه الفلسفي الذي ظل متمسكا به (على الأقل في محاوره الأساسية وخاصة مفهوم التواصل). هذا هو مرجع تأكيد راينر روشليتس على أن " المنعطف اللغوي " لهابرماس "أقدم مما يُعتقد عمومًا".[261] لقد وجد هذه الملاحظة المهمة جدًا في نص "منطق العلوم الاجتماعية" الذي يرجع تاريخه إلى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات: " قبل "المعرفة والمصلحة"، حيث نقرأ: "اليوم، حلّت إشكالية اللغة في كل مكان محل إشكالية الوعي التقليدية: فالنقد المتعالي للغة يحل محل الوعي." بعد الالتفاف من خلال نقد الإيديولوجيا والنظرية الاجتماعية (القريبة من ماركوز) التي كان نموذجها التحليل النفسي الفرويدي، عاد هابرماس إلى فكرته الأولية فقط عندما طور نظريته عن الفعل والتواصل ".[262]

يمكن العثور على نفس الملاحظة في تفسير أحد المعلقين الموثوق بهم لهابرماس، جون مارك فيري ، الذي يثبت أن القراءة الصارمة لأعمال هابرماس في الستينيات لا يمكن أن تفضي إلا إلى البرنامج الذي تحقق في الثمانينيات: "ما اكتفت السبعينيات بالإعلان عنه فقط ، فإن الثمانينيات أوضحت مغزاه وهو الأمر الذي للحقيقة لم نشك فيه ... قبل ظهور "نظرية الفعل التواصلي" في 1981 ، كنا في الأساس ننتظر التشكيل الفلسفي لنظرية الدلالة ونظرية الحقيقة ، كما كان متوقعًا في الكتابات السابقة ، لكننا لا يمكننا تخيل رهانات أخرى غير تلك التي يمكن للفلسفة النقدية أن تدافع عنها ضد الأيديولوجيات السائدة. »[263]

بالنتيجة، فإن التغيير اللغوي أقدم من "نظرية الفعل التواصلي"، وتأملات هابرماس في اللغة تعود في الواقع إلى قراءته النقدية لهيجل الشاب، التي بدأت في "العمل والتفاعل"[264]، واستمرت تحت تأثير صديقه كارل أوتو أبل، ليكون في قلب تفكيره خلال الفترات التالية، والذي نتوج بـ"الحقيقة والتبرير"، حيث يستأنف تأملاته حول اللغة. من هذا المنظور، من المعقول تمامًا التحدث عن نقطة تحول في فلسفة هابرماس، لغوية في البداية ثم تداولية، دون التفريق بين هابرماس الأول والثاني والثالث. إن ملاحظة جون مارك فيري تفرض نفسها: "وهكذا، أنجز هابرماس منعطفا حاسما في مقدمة الطبعة الثانية من «النظرية والممارسة" (1971)، وكذلك خاتمة "المعرفة والمصلحة" (1973)، كان بالفعل بعيدًا عن

---

[261] المرجع نفسه.
[262] المرجع نفسه.
[263] Ferry, Jean-Marc, *La Philosophie moderne face à la société moderne: La reconstruction habermassienne*, in *Cahiers de philosophie*, n° 3, hiver 1986-1987, p. 22-23
[264] هابرماس 1973

المواقف "الفرانكفورتية" لعام 1963. هذا المنعطف، والتي تتزامن أيضًا مع ما أعرب عنه من تحفظات تجاه أدورنو، أعلن في الوقت نفسه عن المشروع الكبير للتداولية الكلية. هذه المقدمات، لا تدعي الفصل في الخلاف القائم إلى اليوم ولم يكن من أهدافها الفصل فيها ولكنها تؤطر نظريا المشكلة التي يطرحها "المنعطف اللغوي" ولعل إعادة بناء محاوره الأساسية يمكن من مزيد توضيح الرؤية بشأن هذا الخلاف القائم.

2 -المنعطف اللغوي

إذا كان البراديغم التواصلي في قلب البناء الفلسفي لهابرماس، فإن تحليل اللغة هو المحور الأساسي لهذا البراديغم. هذا التحليل يقدم أدوات لتفسير الحاضر التاريخي، بالإضافة إلى كونه في قلب مشروع التحرر الخاص به. ما يلفت الانتباه في مسألة اللغة في مشروع هابرماس الفلسفي هو حقيقة أنها تتناول السؤال غالبًا، إن لم يكن دائمًا تقريبًا، في إطار واسع وغير واضح وإشكالي هو ما شاع تسميته "المنعطف اللغوي". يستخدم هابرماس هذه العبارة للإشارة إلى ظهور براديغم جديد في مجال الفكر الغربي يقدم بديلًا ذي مصداقية قوية لبراديغم فلسفة الوعي.

يتعلق الأمر في الواقع بطريقة جديدة لمعالجة أسئلة الفلسفة الكلاسيكية من خلال أدوات تحليلية جديدة تفتح آفاقًا جديدة لمعالجة إشكاليات التي لم يعد البراديغم السائد قادرا على التعامل معها بشكل مقبول. للوهلة الأولى، يتعلق الأمر بحدث، وطريقة جديدة للتفكير، وطرح الأسئلة وإعادة بناء القضايا القديمة التي ظلت دون حسم. الاسم الذي يطلق على هذا النهج الجديد هو "المنعطف اللغوي" الذي غالبًا ما يستخدم لترجمة المصطلح الإنجليزي "linguistic turn" (لكن التعبير يستخدم بشكل أساسي في اللغة الإنجليزية). فيما عدا التسمية، لا شيء واضح بما فيه الكفاية. ما يزيد من غموضه هو واقع أن التعبير يستخدم في سياقات مختلفة ويشير إلى موضوع يستمر في النمو والامتداد بطريقة مثيرة. ومع ذلك، هناك شيء واحد واضح على الأقل: كل محاولة لتعريف أو تحديد هذا "المنعطف" تتحول مباشرة وعلى الفور إلى إحدى مكونات أو أحد التأويلات أو أحد المواقف كعنصر من العناصر المكونة لهذا المنعطف، وهو الأمر الذي يصح على كل من دلى بدلوه وقال قولا في هذا المنعطف وهو نفس الأمر تقريبا مع هابرماس.

إن إدراج البراديغم التواصلي ضمن إطار المنعطف اللغوي ليس تلقيا انفعاليا بسيطًا لكون هابرماس يتعامل مع هذا المنعطف من جهة كونه أحد الفاعلين فيه وأقله يتحرك من داخل "مطبخ" هذا المنعطف

أي من خلال موقف وتأويل خاص به. بهذا المعنى، لا يكتفي بتطبيق لمحتوى منعطف لغوي مكتمل وجاهز في نقده السيسيولوجي والفلسفي لبراديغم فلسفة الوعي أو مرجعًا نظريًا لفلسفة عملية، بل، إن المنعطف اللغوي هو في الوقت نفسه تغيير براديغمي حيث يتغذى تأويل المنعطف عنده من تفاصيل التغيير البراديغمي وفي المقابل يتم إعادة بناء هذا الأخير على ضوء مقتضيات المنعطف. في هذا التفاعل المعقد والذي يعكس درجة عالية من التجريد في التأليف النظري والحجاجي تكمن أصالة وتميز ما يمكن تسميته المنعطف التداولي-اللغوي لهابرماس.

ثلاث ملاحظات أولية ضرورية من أجل تحديد واضح لأهمية المنعطف. في المقام الأول، في السياق السيسيولوجي، وبصورة أدق تطوير نظرية بديلة للمجتمع، يدمج هابرماس عناصر أساسية من هذا المنعطف اللغوي. ثانيًا، يُفسّر المنعطف اللغوي، الذي يتبع هذا الدور السيسيولوجي الأساسي، من منظور تداولي ، وهذا هو السبب في أنه من الأصح الحديث عن منعطف تداولي عند هابرماس بدلاً من منعطف لغوي. إن التمايز بين البعد اللغوي الدقيق والبعد التداولي مهم للغاية في هذا السياق. ثالثًا، إلى جانب دوره السيسيولوجي الأساسي، يتم دمج المنعطف التداولي في منظور فلسفي متعلق بمفهوم العقلانية وبشكل أكثر عمومية يتعلق بالمشروع الفلسفي لنظرية نقدية للمجتمع رهانها التحرر.

تشرح هذه الملاحظات المنزلة المركبة للمنعطف اللغوي في مشروع هابرماس الفلسفي: فمن ناحية ، يتم تأويله إلى منعطف تداولي لتأسيس نظرية الفعل التواصلي ونتائجها على النظرية الأخلاقية والسياسية، لكن دون تحديد أسسها الفلسفية. وهو الأمر الذي، من ناحية ثانية، لن يتحقق فعليا إلا في "الحقيقة والتبرير"حيث يكشف عن هذه المنزلة المركبة للمنعطف اللغوي: "إن ما وجهني فعلا ليس الاهتمام بالميتافيزيقا لأجل كينونة الكائن، ولا الاهتمام بالإبستمولوجيا لأجل معرفة الأشياء أو الوقائع - ليست العلاقة بهذه التساؤلات التقليدية هي التي جعلت المنعطف اللغوي يكتسب أهمية بالنسبة إلي بل إن التداوليات اللغوية هي التي ساعدتني بالأحرى على وضع نظرية في التواصل والعقلانية، لقد شكلت الأساس لنظرية حول المجتمع كما فتحت الطريق أمام مفهوم للأخلاق والقانون والديمقراطية مؤسسة على نظرية النقاش ".[265]

واقع أن المنعطف اللغوي لا يمكن حصره في مدرسة معينة، أو مذهب فكري محدد، أو رده إلى معلم واحد يسهل مهمة هابرماس (على الرغم من أن ذلك يجعل مهمة تحديده على وجه الدقة صعبة

---

[265] هابرماس، 2001، ص. 263

إن لم تكن مستحيلة).[266] لكن رغم تراكم وتشعب المرجعيات فإن هابرماس يستند في المقام الأول على فكرة تشارلز س. بيرس التي عبّر عنها مرارًا وتكرارًا بشكل خاص في "المعرفة والمصلحة" وتمت صياغتها في سياقات مختلفة كما هو الحال في كتابه "نصوص وسياقات" حيث يؤكد أن بيرس أقدم على إنجاز "تغيير سيميائي حقيقي لنظرية المعرفة الكانطية" يفتح الطريق أمام نقد فلسفة الوعي الذي يؤدي إلى المنعطف التداولي اللغوي".[267] بعبارة أخرى، يرصد هابرماس عند بيرس المحاولة الأولى والأكثر نسقية ومصداقية لمعالجة أسئلة الفلسفة التقليدية بمنهج غير تقليدي. هذا أيضا ما رصده أرنو مونستر، الذي يرى أن ما اكتشفه هابرماس في بيرس هو تحديداً تشكيكه، عبر السيميائية، في بنية نموذج فلسفة الوعي: "إذا كانت معمارية فلسفة الوعي قد حددتها العلاقة بين الحدين الذات والموضوع، والتي تُفسّر على أنها التمثل، يدمر بيرس هذه المعمارية، عن طريق التغيير السيميائي لـ "التمثل" بشكل شبه آلي: تتغير العلاقة ذات الحدين إلى علاقة ثلاثية الحدود للتمثل عبر واسطة العلامات ".[268] وبدلاً من الذاتية الأحادية، وجد هابرماس في سيميائية بيرس بداية تحول جذري في التفكير الفلسفي، وتحولًا نحو براديغم جديد، ألا وهو التواصل.

يستند هذا النهج الهابرماسي في المقام الثاني على مفهوم قوي يتشاركه المعلقون على هذا المنعطف اللغوي، والتي لخصها جان مارك فيري على النحو التالي: "نقول عن جوتلوب فريجه أنه أبو المنعطف اللغوي بسبب تحديده الحاسم بشأن الفرق بين Gedanken و Vorstellungen ، بين الأفكار والتمثلات. علاوة على ذلك، أنشأ فيلهيلم دلتاي تمييزًا مشابهًا بين Vertretung و Vorstellung ، بين التمثل وموضوع التمثل ، و كرر بالتالي أيضًا سيميائية تشارلز س. بيرس. لا شك أن فريجه ليس أول من أدخل المنعطف اللغوي في اتجاه هذا التمييز، ولكن ما يهم هو التمييز نفسه وأهميته في النقاش الفلسفي حول العقل

---

[266] المنعطف اللغوي ، الذي يشار إليه غالبًا بالتعبير الإنجليزي Linguistic turn ، يظهر التعبير لأول مرة في عنوان عمل (The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method) ، نشره الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي. يذكر برتراند مولر في مقالته: المنعطف اللغوي (Encyclopaedia Universalis) أن نقطة التحول هذه "لا يمكن اختزالها بالتأكيد في مدرسة أو تيار فكري لديه مؤسسين ومفكرين بارزين: في ها المنعطف لا يوجد أي منهم. لهذا المنعطف "برنامج وحيد: لا يمكن التفكير في التجربة وعلاقتها بالواقع خارج وساطة اللغة". ... وبشكل أكثر جذرية، يظل الواقع بعيدًا عن الفهم، فاللغة وحدها تستطيع التعبير عنه، واللغة وحدها هي الحقيقة.
Rostislav Kocourek dans *Essais de linguistique française et anglaise*, Peeters Publishers, 2001, p.381,
وهو يثبت علاوة على ذلك أن "مصطلح المنعطف اللغوي تم إنشاؤه من خلال مجموعة تحمل الاسم نفسه، كتبها ريتشارد رورتي في عام 1967" بالتأكيد بالنسبة لكوكورك "إنه مفهوم ذو طبيعة فلسفية في الغالب." من منظور فلسفي وفيما يتعلق برورتي، يلخص جيلبرت هوتوا هذا المنعطف: قام رورتي بتوصيل مضمون فلسفة اللغة المثالية وفلسفة اللغة العادية، وأعرب عن أمله العميق -في العثور على ميتا لغة مشتركة كطريقة فريدة لحل الأسئلة الفلسفية وإنهاء نشاز الفلسفات ". (ص 7)
Gilbert Hottois. Maurice Weyembergh (Dir) *Richard Rorty: ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Vrin. 1994

[267] هابرماس، 1994، ص. 15

[268] Arno Munster, *Le principe « discussion »* Paris, édition Kimé, 1998p 80

والحقيقة. هذه الفكرة المشتركة والتي تجعل فريجه على الأقل هو القادح للمنعطف (والتي تتجاوز فروقه بين الأفكار والتمثلات) هي أيضًا فكرة هابرماس[269]. عندما يتعلق الأمر بإعادة اكتشاف الفكرة الأساسية لنقطة التغيير هذه، غالبًا ما يشير هابرماس إلى فريجه: "حتى فريجه، كان الطريق الملكي لتحليل الأحاسيس والتمثلات والأحكام عقلانيًا، إلى أن استبدلها بتحليل دلالي التعابير اللغوية ".[270]

تتحول العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع التي تقع في قلب براديغم فلسفة الوعي إلى علاقة غير مباشرة تمر بالضرورة عبر الوسيط اللغوي. الفكرتان اللتان نتجت عن هذا التحول متلازمتان: تحدد اللغة فهمنا للعالم، بحيث تكون علاقتنا بالعالم بالضرورة ذات طبيعة بيذاتية.

3-حدود نسختين من المنعطف اللغوي

3-أ-وظائف اللغة

هذا المنعطف اللغوي كما يسميه رورتي، أو هذا التحول كما يسميه أبل، هو نتيجة هذه الفكرة الأساسية لفريجه. ومع ذلك، أثناء تسليط الضوء على دور هذا الأخير، يقدم هابرماس قراءة مختلفة للحظات الرئيسية للمنعطف وتأريخ جديد للتيارات والجهات الفاعلة الرئيسية فيه. الهدف ثلاثي الأبعاد: أولا التمييز بين الاتجاهات الرئيسية للمنعطف وثانيا نقد خصائصها أحادية الجانب وثلثا دفع المنعطف اللغوي في النهاية إلى مآله التداولى. التحدي الذي تواجهه هذه القراءة النقدية للانعطاف اللغوي يتمثل في تأسيس وتبرير مآله التداولى الذي هو محور البراديغم التواصلي في العلوم الاجتماعية وكذلك في الفلسفة.

يعتبر هابرماس أن المنعطف اللغوي نشأ من مدرستين في الفلسفة: الفلسفة التأويلية والفلسفة التحليلية (أوهما في تقديره نسختان متكاملتان من المنعطف اللغوي). ومع ذلك، فإن شرط إمكانية هذا المنعطف يظل تصورا جديدًا لوظائف اللغة. هذا هو الشرط الذي لا غنى عنه للمنعطف اللغوي. بهذا المعنى، فإن المفاهيم الكلاسيكية، مثل مفاهيم ديكارت التي تؤكد أسبقية الفكر على اللغة، أو مفاهيم لوك التي تحيل فيها الكلمات إلى الأفكار الموجودة في ذهن المتحدث، يمثل عقبة أمام التقدير الصحيح للوظائف

---

[269] Ferry J.-M., *Philosophie de la communication*, Paris, Cerf, coll. « Humanités», 1994, p..9

[270] هابرماس، 2001، ص. 264

الحقيقية للغة، وهو ما وجده هابرماس عند هومبولت[271] الذي يأخذ في الاعتبار هذه الوظائف المتعددة في اللغة إلى جانب التعبير عن الأفكار.

ما يحتفظ به هابرماس من فلسفة هومبولت للغة هو بشكل خاص جانبها الثوري فيما يتعلق بالوضع الفلسفي للغة المتصل من أفلاطون إلى كونديلاك. بالإستناد على المفهوم الرومانسي للأمة، يركز هومبولت على الدور الأساسي للغة في تكوين الهوية الفردية والجماعية: "... تفهم اللغات على أنها" الأجهزة التي تفكر وتشعر بها الأمم بطريقة معينة ". معجم ونحو لغة معينة تهيكل مجموعة من المقولات وطرق التفكير وتبلور فهما مسبقا لكل ما يمكن يواجهه أعضاء المجتمع اللغوي في العالم. بالنسبة للأمة التي تحمل بصماتها، فإن أي لغة تعبر عن طريقة محددة "لرؤية" العالم ككل ".[272]

يجب أن يُفهم هذا التصور الشمولي للغة وفقًا لهابرماس بالمعنى المتعالي: فاللغة تبني رؤية العالم، ولكن أيضًا شكل حياة المجتمع اللغوي. مقارنة بـ "الامتياز الممنوح تقليديًا للوظيفة المعرفية للغة". يشير هذا المعنى الفلسفي إلى فكرة اشتغل عليها مطولًا هابرماس وأبل، والتي تشكل محور الاختلاف بين تأويلهما للمنعطف اللغوي. هذه الفكرة هي في الواقع تأويل و إعادة تفعيل تداولية لكانط: اللغة تحدد طريقة تصور العالم، وبالتالي الوعي الذاتي: "إلى مقولات الفهم التي، وفقًا لكانط، تشكل موضوعات تجربة محتملة، تحل محلها عند فتجنشتاين الشكل المنطقي للقضية الأولية.[273]

ما يجذب اهتمام هابرماس أيضًا في مفهوم هومبولت هو أولوية الطابع الاجتماعي للغة. هذه الصلة بين اللغة والمجتمع هي، في نظر هابرماس، مساهمة همبولت الحقيقية في فلسفة اللغة. تزداد أهمية هذا الرابط لأنه ينبع من فلسفة تبقى، ضمن هذه المعايير، فلسفة مثالية. تعتبر الآثار المترتبة على هذا الربط مهمة جدا لكل من فلسفة هومبولت عن اللغة ومفهوم هابرماس الخاص للغة. تؤكد النتائج التي توصل إليها هومبولت ما يفترضه المنعطف اللغوي: "... اللغة ليست ملكية خاصة للفرد، ولكنها تولد مجموعة متماسكة من المعاني، مشتركة بيذاتيا، ومتجسدة في التعبيرات الثقافية والممارسات الاجتماعية: " على المستوى الظواهر، لا تتطور أي لغة إلا ضمن إطار اجتماعي، ولا يفهم الإنسان نفسه إلا عندما يختبر مدى وضوح كلماته مع الآخرين ".[274]

---

[271] في نظرية الفعل التواصلي، يشير هابرماس إلى كارل بوهلر الذي اقترح منذ 1918 نموذجًا متعدد الطبقات لوظائف اللغة. لكن، في "الحقيقة والتبرير" يشتغل على إرث همبولت ويرى أنه مصدر رئيسي لتصوره الجدلي حول وظائف اللغة.

[272] هابرماس، 2001، ص. 13

[273] المرجع نفسه، ص. 24

[274] المرجع نفسه، ص. 14

يتكثف المحتوى الرائد لتصور هومبولت في رؤيته لوظائف اللغة حيث يرصد هابرماس عند هومبولت تأكيدًا لأطروحة أساسية للبناء الحجاجي للبراديغم التواصلي: توجد وظائف عدة للغة، ولا يمكن اختزالها إلى وظيفة واحدة، والأهم من ذلك، إعتبار هومبولت وظيفة التواصل أهم هذه الوظائف، وهو ما يتبناه هابرماس مباشرة: "يميز هومبولت ثلاث وظائف للغة: الإدراك ، ومهمته تشكيل الأفكار وتقديم الحقائق؛ التعبير، وتمثل وظيفته في التعبير عن المشاعر وإثارة المشاعر ؛ وأخيراً ، التواصل، الذي يتكون من الإبلاغ عن شيء ما وإثارة الاعتراضات والتوصل إلى اتفاقات"[275]

ما يرصده هابرماس فيما يسميه "لعبة تجميع هذه الوظائف" هو حقيقة أن هذا المفهوم الهمبولدتي ، من وجهة نظر المفاهيم الحالية لفلسفة اللغة ، يجمع بين بعدين للغة: البعد الدلالي الذي يحيل إلى محتوى اللغة و يشهد على حقيقة أن نظام الإشارات يتضمن رؤية للعالم ؛ والبعد التداولى الذي يشير إلى الوظيفة الاجتماعية للغة بقدر ما تهدف وظيفة التواصل إلى تحقيق "التفاهم بين المتحاورين". يتم تحليل هذا البعد المزدوج (بالإضافة إلى الوظيفة التعبيرية) في دينامياته الداخلية حيث لا تكون الوظيفة الدلالية معزولة (بشكل أكثر دقة في المفهوم الهابرماسي الذي يعود إلى هومبولت: لا يمكن عزله) عن الوظيفة التواصلية ولا عن الوظيفة التعبيرية: "يرتبط استخدام اللغة لأغراض التواصل بالوظيفة المعرفية للغة".[276]

ما يختبره الإنسان المستخدم اللغة هو في الواقع لغة موحدة وحية، ولا يمكن عزل هذه الوظائف إلا تحليليا. يستوحى هابرماس من همبولت هذه الديناميكية المعاشة، ويعطى معنى كاملًا للطبيعة الكلية لمفهوم اللغة هذا. على أساس هذا المفهوم الشمولي بالإضافة إلى وظائفه (من همبولت)، يشرع هابرماس في قراءة نقدية لإتجاهي المنعطف اللغوي: التحليلي والتأويلي.

3-ب - صيغتا المنعطف اللغوي

تسلط قراءة هابرماس الضوء على الطابع الثوري لهذين الاتجاهين، وخاصة تجاوزهما فلسفة الوعي. عند فريجه وهايدجر، قرأ مشروعًا حقيقيًا يتمثل في استبدال البراديغم العقلي ببراديغم اللغة. في الاتجاه التحليلي الذي يعود تاريخيا إلى فريجه، حل البراديغم اللغوي محل البراديغم العقلي الذي يتم فيه تحديد

[275] المرجع نفسه، ص. 12-13

[276] المرجع نفسه، ص. 17

الذات العارفة في البداية كذات (أو كأنا متميزة عن العالم المادي بالعقل) تمتلك تمثلات للأشياء التي تعمل كوسيط بين الذات العارفة والعالم [277]. في تحليل فريجه الدلالي للعبارات اللغوية، لا يتم إعتبار إلا القضايا التي لها معنى محدد بدقة. يربط فريجه المعنى الدلالي بشروط الصلاحية المنطقية. هذا الرابط الذي أنشأه فريجه يجذره لودفيج فيتجنشتاين الذي ينسب إليه هابرماس منعطفا لغويا ذي توجه تحليلي. يحل التحليل المنطقي للغة محل التحليل المتعالي: "يصادق فيتجنشتاين على المنعطف اللغوي الذي قدحه فريجه. يكتسب التحليل المنطقي للغة أهميته من حقيقة أن براديغم اللغة يحل محل الوعي من خلال إحداث ثورة في الأسس العقلية ".[278]

يبرز هابرماس نفس الحركة الثورية في الاتجاه الثاني للمنعطف اللغوي، أي التأويلي، والذي يجد في فلسفة هايدجر تعبيره الأكثر جذرية، لكنه يعود بالفعل إلى دلتاي مرورا بهوسرل. في قراءة هابرماس، يشترك هذا التوجه الثاني مع الأول (التحليلي) في تجاوز البراديغم العقلي لفلسفة الوعي. يلاحظ أن مفهوم ديلتاي للعلوم التاريخية للعقل الذي يجعل فهم المعنى في هذه العلوم قائمًا على الفن التقليدي لتفسير النصوص، يربط المعنى بالتعبيرات والتقاليد الرمزية الثقافية وكذلك المؤسسات الاجتماعية. في زخم هذا النهج المنهجي الجديد، قام هايدجر بتجذير هذا الرابط بين المعنى والرمز اللغوي من خلال استبدال النموذج الفينومينولوجي لوصف التصورات بالنموذج الهرمينوطيقي لتفسير النصوص. يتم تحديد هذا الفهم التأويلي من خلال اللغة التي يتم تصورها على أنها مقدمة للمعنى، وفهم مسبق للعالم المتأصل في اللغة. بالنتيجة ترتبط اللغة أولاً بالوعي: "بالنسبة لهيدجر، فإن أهمية المسند المطبق على موضوع ما، هي ظواهر مشتقة تعتمد على"الحقيقة التي أضحت ممكنة"، أي الانفتاح المسبق على العالم باعتباره" "ظهور الحقيقة "عن طريق اللغة."[279]

على وجه الاختصار، بالنسبة إلى هابرماس، تنتج نسختا المنعطف اللغوي، كل منهما بطريقتها الخاصة، نقلة نوعية تنتقل بمقتضاها من البراديغم العقلي لفلسفة الوعي إلى براديغم اللغة: ما هو أولى لم يعد الوعي، لكن اللغة. لكن، مع الاعتراف بالطابع الثوري لهذا التغيير، اعتبر هابرماس أنه مجرد براديغم لغوي وليس براديغما تواصليًا. يسير تقديره للطابع الثوري للفلسفة التحليلية والتأويل جنبًا إلى جنب مع مقاربة نقدية لكونه يرى أن هذين التقليدين بقيا على المستوى اللغوي الصارم وهمشا المكون التواصلي

---

[277] المرجع نفسه، ص. 127-128
[278] المرجع نفسه، ص. 25
[279] المرجع نفسه، ص. 27

الذي يحتويه. بعبارة أخرى، يرى هابرماس أن الفلسفة التحليلية وكذلك الهيرمينوطيقا لم تستغل "بالكامل" إمكانات براديغم اللغة الذي ساهما في تركيزه.

على وجه التفصيل، يمكن أن تدعم حجتان هذا النقد:

في المقام الأول، يحدد هابرماس "الجانب الدلالي"[280] الذي يميز المنعطف اللغوي، سواء في نسخته التحليلية أو في نسخته التأويلية: تستخدم الفلسفة التحليلية المنطق وتركز على العلاقة بين القضايا والوقائع، من ناحية أخرى توظف الفلسفة التأويلية "طرق علم اللغة الموجه للمحتوى"[281] وتركز على "التعبير عن العالم بقدر ما هو مدرج في مجموع اللغة الطبيعية".[282] ما هو مشترك بين كلا الاتجاهين هو التركيز على الجوانب الدلالية للغة: دلالات اللفظ للأول ودلالات المحتوى للثاني. نقد هابرماس، من خلال الكشف عن هذا المنظور الدلالي، يهدف إلى تسليط الضوء على أن النسختين قد اشتغلت لا فقط على فصل لا أساس له من الصحة بين الاستخدامات المختلفة للغة، والتي لا يمكن فصلها إلا من وجهة نظر تحليلية، ولكنهما تجاهلا الجانب التداولى وبالتالي التواصلي للغة والذي لا يمكن فصله عن الدلالي. يستلهم هابرماس فلسفة اللغة عند هومبولت، ويرى أن هذا الاختزال الدلالي غير مبرر وأنه يعيق الاستفادة المناسبة لمجمل الإمكانات الثورية لهذا التحول البراديغمي: "... من ناحية أخرى، رسم هومبولت إطارًا فئويًا يشتمل على ثلاثة مستويات تحليلية. في المستوى الأول، ما يُنظر إليه على أنه موضوع هو أهلية اللغة لتشكيل عالم؛ في المستوى التالي، إنها البنية التداولية للخطاب والفهم؛ أخيرًا، على المستوى الثالث، هو تمثل الحقائق. المناهج التأويلية والمنهج التحليلي هي على التوالي في المستوى الأول أو الثالث من التحليل. كل واحدة بطريقتها الخاصة تقر بأولوية علم الدلالة على التداولية ".[283]

في المقام الثاني، وإضافة الى هذا الاختزال الدلالي، يفرض الاتجاهان قطيعة بين اللغة وبيئتها الاجتماعية. حقيقة أن اللغة هي حقيقة اجتماعية لا تؤخذ في الاعتبار من قبل هاتين النسختين وتعوق فهم إمكانات اللغة نفسها والدور المحدد في النظام الاجتماعي عبر آليات المناقشة والفهم، وهو الأمر الذي يرصده هابرماس مرة أخرى عند هومبولت: "في الوقت نفسه، تفقد اللغة مكانة الحقيقة الاجتماعية التي خصصها لها هومبولت".[284]

---

[280] المرجع نفسه، ص 22
[281] المرجع نفسه.
[282] المرجع نفسه.
[283] المرجع نفسه.
[284] المرجع نفسه، ص 29

يهدف التفسير الهابرماسي للاتجاهين إلى إبراز أن المنعطف اللغوي لا يكون له معنى لعلم الاجتماع إلا عندما يكون قادرًا على تفسير النظام الاجتماعي الحديث (بعد استبعاد الصور التقليدية للعالم ونظام الشرعية الذي يقوم عليه) ولا قيمة له من الناحية الفلسفية إلا بقدر ما يكون قادرا على تكوين منظور جديد للعقلانية (ما بعد الميتافيزيقية). القراءة التداولية لهذا المنعطف قادرة، في تقدير هابرماس على إنجاز هذا الهدف المزدوج.

4 -الانعطاف التداولي

في مقابل ما يعتبره هابرماس "الانحراف" الدلالي للمنعطف اللغوي، يشير إلى اتجاه ثالث يقوم على فهم غير اختزالي لهذا المنعطف. هذه "الطريق الثالثة" يراها هابرماس في "مواقف مختلفة مثل مواقف بوتنام أو دوميت أو أبل".[285] من هذا الطريق الثالث يحتفظ بفكرتين مهمتين، تكمن قيمتهما في حقيقة أنهما يُدخلان تعديلاً هامًا في كلا اتجاهي المنعطف. لكن مجددا، يدمج هابرماس هاتين الفكرتين في الخط العام الذي رسمته فلسفة هومبولت اللغوية.

الأول صاغه دوميت ويتعلق بالنسخة التحليلية التي تعود في جزء منها إلى فيتجنشتاين. في مقابل الإختزال الدلالي الذي يفيد أن المعنى قائم على الاستخدام "يؤكد دوميت على دلالة الحقيقة ذات طبيعة معرفية."[286] في تقدير هابرماس أنجز دوميت تأويلا تداوليا لمشكلة الصلاحية.[287] من وجهة نظر دوميت، لا ينبغي النظر في مسألة صحة القضايا، من خلال العلاقة الكلاسيكية بين اللغة والعالم، لكونها تفترض مسبقًا نقاشا، وبناء على ذلك فإن الصلاحية، وبالتالي المعنى، هو مسألة حجاج بين المتكلم والمستمع: "يستبدل دوميت معرفة شروط الحقيقة بمعرفة غير مباشرة. يجب أن يعرف المستمع نوع الحجج التي يمكن للمتحدث بواسطتها، إن تطلب الأمر ذلك، أن يبرهن على ادعائه بأن بعض شروط الحقيقة التي تثبت صحة ما يقول، مستوفاة ".[288] باستثناء القضايا الحملية للملاحظة، فإن فهم القضية الخبرية مشروط بمعرفة نوع الحجج التي يجب على المتحدث أن يقدمها لإقناع المستمع. أصبح المعنى مرتبطًا من الآن فصاعدًا

---

[285] المرجع نفسه.
[286] المرجع نفسه، ص. 31
[287] هابرماس، 1993، ص. 88
[288] المرجع نفسه، ص 81

بادعاءات الحقيقة في لعبة النقاش بين المتكلم والمستمع: "يمكن للمتحدث، الذي يقدم إدعاء ما ، أن يقنع المستمع الذي لا يقر بوجاهة هذا الادعاء للصلاحية ".[289]

الفكرة الثانية الحاسمة رصدها هابرماس هي فكرة كارل أوتو أبل. في أعقاب تأثره بأبل في مسيرته الفلسفية، اهتم هابرماس بشكل خاص بالطريقة التي دمج بها أبل عناصر المنعطف اللغوي (خاصة في نسخته التأويلية). من ناحية، يعتبر أن عمل أبل مهم جدًا في الخط النقدي للنسخة التأويلية من المنعطف اللغوي، ومن ناحية أخرى، يستند نقد أبل على تفسير تداولي لهذا المنعطف، وهذا المعطى الأخير هو مكمن اهتمامه وتأثره بأبل.

ثلاثة أطروحات لأبل حسمت التأويل الهابرماسي للمنعطف اللغوي: أولاً، رفض "الفهم القصدي للدلالة اللغوية"[290] لأن ربط الدلالة بالذات الفردية يظل أمرًا ضمن حدود النموذج العقلي لفلسفة الوعي. ثانيا، رفض "المفهوم الأداتي للتواصل عن طريق اللغة"[291] لأنه يختزل اللغة إلى أداة بسيطة لتوصيل الأفكار التي يتم صاغتها عبر عمليات عقلية خارج اللغة. ثالثا وأخيرًا، ضد تصور هايدجر لدور اللغة، إذ يحذر أبل من الفكرة التي تهدف إلى الفصل بين وظائف اللغة بجعل وظيفة الانفتاح على العالم مستقلة عن الوظيفة المعرفية لتمثل الحقائق"[292]، وفي هذه الفصل ينقد أبل، وفقًا لتقدير هابرماس، موقف هايدجر ويتمسك بموقف همبولت بشأن الوظائف غير القابلة للفصل للغة. في تقدير هابرماس أيضا، يذهب أبل، إلى أبعد من النقد البسيط لهيدجر لكون تجاوز البراديغم العقلي لفلسفة الوعي يتم في تأويل تداولي لكانط: "... للقيام بذلك، يبدأ من المعمارية الكانطية للعقل والذهن. العقل، بصفته ملكة الأفكار التكوينية للعالم، يقابله المعني الما قبلي للصورة اللغوية للعالم، وهو الما قبلي الذي لا يكتسب مكانته في حياة المجتمع إلا بفضل الفهم، أي بفضل الرقابة التي يمارسها نجاح النشاط العقلاني ".[293]

لكن، مع تأكيده على أهمية التحول الفلسفي الذي بدأه أبل، يبرز حدود هذا التحول لكونه في تقديره لا يمكن أن يكون عمليًا لنظرية المجتمع القائمة على نظرية الفعل التواصلي.[294] بصرف النظر عن حقيقة أن أبل، بحسب هابرماس، لم يشتغل على نظرية المعنى، فإن ما ينقص هو التمييز بين "مستويات

---

[289] المرجع نفسه.
[290] هابرماس، 2001، ص. 30
[291] المرجع نفسه 291
[292] المرجع نفسه.
[293] المرجع نفسه.
[294] المرجع نفسه، ص. 36

المناقشة والممارسة".[295] بتعبير أدق، يدمج هابرماس النظرية الدوميتية للمعنى (التي تعتبر بالفعل حاسمة فيما يتعلق بالنظرية التحليلية للمعنى لأنها تزاوج المعنى و الصلاحية) في نظرية تواصلية للفعل، من خلال نظرية أفعال الكلام، التي طورها أوستن وسيرل، وبالتالي: "... الارتباط الداخلي بين معنى فعل الكلام وشروط قبوله العقلانية يُستخلص من المفهوم التداولى للفهم والتفاهم، والتي بموجبها يقاس النجاح الانجازي لفعل الكلام بموافقة أو عدم موافقة ادعاءات الصحة المدفوع بها".[296]

هذا النقد الذي يوجهه هابرماس للتأويل الذي أنجزه أبل للمنعطف اللغوي في إتجاه مرتبط بكانط يجد تبريره في التأويل الذي يجذر به هذا المنعطف في إتجاه تداولي مخصوص طوره حول ما يسميه "تداولية كلية" والتي تمثل مركز تكثف هذا التأويل المخصوص. التداولية الكلية، هي الاسم الذي يطلقه هابرماس على تفسيره للمنعطف اللغوي، أي الوجهة التي ينبغي أن يأخذها إحلال اللغة محل الوعي. في السياق الحالي، نتعلق المسألة فقط بأهميته الفلسفية حيث لا يمكن استكشاف محتواها وإعادة بنائه إلا في سياق مفهوم الفعل التواصلي في الفصل القادم.

من المهم فهم معنى هذه التداولية الكلية في أعقاب المنعطف اللغوي. مقابل السيميائية وبنيوية دي سوسير، لا ينبغي اختزال المنعطف اللغوي في دراسة الأشكال المجهولة للغة لأن هذا المنعطف ليس نفياً لـ "الفردية والإبداع للذات القادرة على الكلام والفعل، وبشكل عام، أي خاصية تُنسب سابقًا إلى الذاتية ".[297] ومع ذلك، لا ينبغي أن يؤدي هذا النظر للذات إلى موقف مشابه لدلالات المعاني القصدية (من بول جريس إلى جوناثان بينيت وستيفن شيفر). قصد الذات بالنسبة لها فوق البنى النحوية للخطاب بحيث يتم اختزال اللغة إلى أداة للتعبير عن نوايا المتحدث الذي يتمتع بحرية نسب الأشياء والعلامات والأسماء والمعاني مهما كانت. مثل هذا التصور القصدي وفقًا لهابرماس، يفعل المونولوجيا والبراديغم العقلي "المنهك" لفلسفة الذات. لا يمكن للتواصل أن يتم دون الإحالة إلى لغة تخضع علاماتها لقواعد متعارف عليها، والتي تخضع لها الذات القادرة على الكلام والفعل.[298] وجد هابرماس عند فتجنشتاين "الثاني" الحجة التي تسلط الضوء على صعوبات النهج القصدي.

للوهلة الأولى، فإن فيتجنشتاين "الثاني" (أي أفكاره في كتابه "تحقيقات فلسفية") يكسر حصرية الوظيفة الوصفية للغة من خلال افتراض عدد لا نهائي من الاستخدامات الأخرى الممكنة: التعبير عن الأوامر، والتحيات، والصلاة، والرغبات، إلخ. أيضًا، يرتبط كل وضع باستخدام اللغة بلعبة لغة معينة.

---

[295] المرجع نفسه.
[296] المرجع نفسه، ص. 37
[297] هابرماس، 1993، ص. 56
[298] المرجع نفسه، ص. 114-115

القواعد النحوية التي تحكم هذه الألعاب اللغوية هي نتاج التقاليد الاجتماعية. وبالتالي، فإن القواعد النحوية للألعاب اللغوية يتم استيعابها مع معايير الفعل الاجتماعي بحيث يجب أن تتوافق الذات مع القاعدة التي تحكم التعبير اللغوي حتى يكتسب تعبيره المعنى والصلاحية. تستبعد نظرية فتجنشتاين للألعاب اللغوية أي منظور أحادي، وعلى عكس النهج القصدي، لا يمكن عزل الفاعل، لكنه ينبثق بالفعل من خلال العديد من الألعاب اللغوية التي أساسها خلفية معرفية بيذاتية.

لكن إذا كانت نظرية الألعاب اللغوية لفيتجنشتاين الثاني تسمح لنا بتجاوز الطرق المسدودة للنهج القصدي، فإنها تؤدي إلى سياقية يرفضها هابرماس بشكل قاطع: "يقدم فيتجنشتاين (...) رابطًا داخلياً بين المعنى والصلاحية، بصرف النظر عن علاقة اللغة بالعالم؛ هذا هو سبب أنه لا يخلط بين القواعد الدلالية للكلمات وقيمة الحقيقة للقضايا. بدلاً من ذلك، يقارن صلاحية الاتفاقيات الدلالية والصلاحية الاجتماعية للاستخدامات والمؤسسات، من خلال استيعاب القواعد النحوية للألعاب اللغوية بمعايير العمل الاجتماعي. تظل الحقيقة أنه من خلال المضي في هذا الطريق، فإنه يتخلى عن أي علاقة بصلاحية تتجاوز ألعاب اللغة. الأقوال لا تكون صحيحة أو خاطئة، إلا حسب اللغة المحددة التي تنتمي إليها. كما أن العلاقة بحقيقة الخطاب الذي يعاين الوقائع تكاد تمر مرور الكرام ".[299]

لكي يتجاوز هابرماس المونولوجيا القصدية، وعلم الدلالة الصوري، وسياقية فيتجنشتاين، يجد مصدر إلهامه في نظرية الفعل الكلامي لأوستن وسيرل. النقطة المرجعية التي يكتشفها في هذه النظرية ليست سوى الانتقال من دلالات القضية إلى تداولية اللفظ. من خلال التداولية، يشير هابرماس إلى ثراء المنعطف اللغوي خارج حدود علم الدلالة الصوري. إن تحليل موقف التكلم، والأدوار الحوارية، وسياق استخدام اللغة، و "الادعاءات المقدمة" و "المواقف التي يتخذها المتكلمون"[300]، هي، بالنسبة للتداولية، بنفس قيمة تحليل القضايا. لا يمكن "ترك هذا التحليل لنوع آخر من الدراسة من النوع التجريبي"[301]. ومن هذا المنطلق، يبدأ في إعادة بناء التداولية الكلية أو الصورية التي تأخذ في الاعتبار هذا العنصر الأساسي في اللغة.

كما أشرنا أعلاه، فإن العنصر الأساسي في المفهوم الهابرماسي للغة هو رفضه اختزال اللغة في بعدها الدلالي (محتوى نقده لإتجاهين في المنعطف اللغوي)، أو تقليص وظائفها في الوظيفة المعرفية أو التعبيرية. سبب هذا الرفض المزدوج اهتمامه بالبعد التداولى للغة لدرجة التأكيد على أن: "وظيفة اللغة التي تتمثل

---

[299] هابرماس، 1993، ص. 118-119
[300] المرجع نفسه، ص. 55
[301] المرجع نفسه.

في وصف الوقائع يمكن تجاوزها بمجرد أن يتم استيعاب التداولية في علم الدلالة."[302] يتحدث هابرماس عن منعطف تداولي داخل المنعطف اللغوي لتحديد المنظور الجديد الذي يفهم من خلاله هذا المنعطف. تحت تسمية التداولية الكلية أو الصورية، يؤكد أن المعنى يظهر دائمًا في إطار تداولي يتضمن، فعليًا أو افتراضيا، محاورين اثنين على الأقل، من خلال حجاجهم، يمكن أن يتوصلوا إلى اتفاق أو خلاف حول شيء ما موجود في العالم. تركز التداولية الكلية على المنظور البيذاتي والحواري لأي إنتاج للمعنى. لا تهدف التداولية الكلية أو الصورية، كنظرية للدلالة، إلى تحديد معنى الكلام أو الخطاب فحسب، بل تسعى بشكل خاص إلى النظر في صحة محتوى هذا الخطاب ونتائجه العملية: "شروط فهم التعبيرات اللغوية تشير بالفعل إلى أن أفعال الكلام التي يمكن تكوينها عن طريق هذه التعبيرات هي التي تمكن من إنجاز اتفاق مبرر عقلانيا ".[303]

يدمج هابرماس المنعطف اللغوي في منظور تداولي بالاستناد على نظرية أفعال الكلام. ضمن هذا الاتجاه يحيل مفهوم اللغة إلى الفعل الساعي إلى التوافق (التفاهم) في نقاش بين متكلمين على الأقل لم يكن التفاهم بينهما تلقائيا في عالم الحياة المشترك بينهما "... ينتقل المشاركون (في التفاعل) - حتى لو كان ذلك بطريقة بدائية - من الفعل إلى شكل آخر من أشكال التواصل، أي إلى ممارسة النقاش الذي ضمنه يسعون إلى إقناع بعضهم البعض بصحة تصوراتهم، ولكنهم يرغبون أيضًا في التعلم من بعضهم البعض [304]"

العنصر الأكثر أهمية في هذا الاستيعاب النقدي لنظرية فعل الكلام هو العلاقة التي تحللها هذه الأخيرة بين اللغة والفعل. إنه اكتشاف حقيقي يرصده هابرماس في العمل الشهير لأوستن "عندما يكون الكلام فعلا"[305]، مقابل اختزال اللغة في التسمية أو وصف الواقع، تثبت نظرية أفعال الكلام أن القضايا أو العبارات تحقق أيضًا الفعل الذي تصفه، مما يعني أن بنية القضايا أو الألفاظ مزدوجة: "كان الاكتشاف - تبعا لفيتجنشتاين وأوستن - لهذه البنية المزدوجة، التعبيري والانجازي، الخطوة الأولى نحو تكامل عناصر تداولية للتحليل الصوري".[306] يجب عدم فصل هذين البعدين المتشابكين. ومع ذلك، بعيدًا عن منظور أوستن، الذي يعتبره غير واضح و "مضطرب"، أعاد بناء نموذج بديل لتحديد صلاحية الخطاب، وفي بنية أكثر تفصيلاً مقارنة بنظرية أفعال الكلام: "ما كان يهدف إليه أوستن من خلال

---

302 هابرماس، 1988. ص. 370
303 هابرماس، 1993، ص. 77
304 المرجع نفسه.
305 Austin, J.L., *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970
306 هابرماس، 1993، ص. 55

التمييز بين الملفوظات التقريرية والملفوظات الإنجازية (وهو تمييز تخلى عنه لاحقًا) يبدو لي أنه يتوافق مع الاختلاف الموجود بين الاستخدام المعرفي والاستخدام التفاعلي للغة."[307]

في "الحقيقة والتبرير"، يتوافق هذا التمييز مع الاختلاف بين الاستخدام التواصلي والاستخدام غير التواصلي للغة. وبالتالي، فإن المنظور الإنجازي الذي يميز العلاقة الحوارية بين المتحدث والمحاور الذي يناقش حول شيء ما، يختلف عن التعبير المعرفي (أفعال الكلام التقريرية) أو الغائي (الافعال التأثيرية، الاستخدامات الاستراتيجية أو الغائية للكلام) في اللغة. في كل من هذه الأوضاع يتوافق استخدام اللغة مع نوع معين من ادعاءات الصحة (الحقيقة، الصحة، الصدق، الكفاءة، إلخ).

من المؤكد أن العنصر الأكثر أهمية في الاستيعاب النقدي لنظرية الأفعال الكلامية هو هذا التمييز بين مختلف أشكال الصلاحية. بينما يشير أوستن إلى نمط واحد للمطالبة الكلية بالحقيقة، مؤكداً أنه: "إذا قمنا بتليين أفكارنا عن الصواب والخطأ، فسنرى أن الإقرارات التي تبني في علاقة بالوقائع، لا تختلف عن النصائح والتحذيرات والأحكام وما إلى ذلك".[308] يدافع هابرماس عن فكرة أن أفعال الكلام المختلفة تعتمد على بنية معينة (تقريرية، تنظيمية، تعبيرية، تأثيرية)، تعبر عن علاقة فردية بالعالم (الموضوعي، الشخصي، الاجتماعي)، تمامًا كما تشارك في تنسيق أفعال محددة. مقارنة بأوستن وسيرل ومنظري علم الدلالة الصورية، يميز هابرماس في الأنواع المختلفة من أفعال الكلام، نمطًا محدداً للادعاء بالصلاحية - الحقيقة (أفعال الكلام التقريرية)؛ الصحة (أفعال الكلام التنظيمية)؛ الصدق (أفعال الكلام التعبيرية)؛ الفعالية أو النجاح (أفعال الكلام التأثيرية).

في نفس السياق النقدي، يهتم هابرماس بتصنيف أفعال الكلام الذي اقترحه جون روجر سيرل. رغم إقراره أنه أكثر تفصيلاً من منظور جون لانقشو أوستين، إلا أنه مهتم بشكل خاص بحدوده. في هذا الزخم النقدي، يلاحظ أن نموذج سيرل فشل في تحديد أو الاشتغال على المنظور التداولي للاعتراف البيذاتي: "ومع ذلك، فهو يقتصر على منظور المتحدث، ولا يرى ديناميكيات التفاوض ومن الاعتراف البيذاتي لادعاءات الصحة، هذا النموذج لا يترك مجالًا للعلاقة البيذاتية بين المشاركين في التواصل الذين يتبادلون الاتفاق على شيء ما في العالم ".[309]

تركز اعتراضات هابرماس (على أوستن وسيرل) على شروط صحة الأفعال الإقرارية. يرفض هابرماس اختزال هذه الشروط إلى نمط واحد للصلاحية. بالنسبة لبعض أفعال الكلام مثل الوعود

---

[307] هابرماس، 1987 / أ، ص. 395

[308] *Austin*, "*Performative Utterances*", in *PhilosophicalPapers*, Oxford, 1970, pp. 250-251, cité in *Habermas, 1987/A*,. p. 396.

[309] هابرماس، 1987 / أ، ص. 331

والأوامر، لا يتم تقليل صحتها إلى تحقيقها أو نجاحها، كما يقول سيرل[310]: "لا يفهم أمر مثل أمر قضائي أو طلب، وما إلى ذلك، الا عند معرفة شروط النجاح (المحددة في الجملة)"[311]

ما يحاول هابرماس أن يناقشه هو تحديدا حدود نهج سيرل بافتراض أن عملية التحقق من صحة أفعال الكلام هذه، وشروط تبرير الأسباب التي من المحتمل أن تضمن شرعيتها ضرورية لإنجاز أعمال الكلام هذه أو نجاحها. لا يمكن تحقيق الهدف الانجازي الذي يسعى إليه المتحدث إلا من خلال ادعاءات الصحة. إن الرهان في هذا النهج الجدلي ليس سوى تأكيد للديناميكية البيذاتية بين المشاركين في التواصل.

بهذا المعنى، يُعيد هابرماس دمج نظرية أفعال الكلام في مسار التواصل: ما هو أولي لنجاح فعل الكلام هو العلاقة البيذاتية التي يسمح بتأسيسها بين الفاعلين الذين يتبادلون الاتفاق حول شيء ما في العالم [312] والتوصل إلى اتفاق (وتشكيل إجماع). ترتبط أفعال الكلام التي تشكل النشاط التواصلي ارتباطًا مباشرًا بالتعبير عن إدعاءات كلية بالصحة التي من الممكن الإيفاء بها (عند المطالبة بها من طرف المتلقي)؛ هذا شرط لا غنى عنه لما يسميه هابرماس "عملية الفهم المتبادل" والتي لا يكون هدفها النهائي سوى: "الوصول إلى اتفاق (Einverstandnis) يؤدي إلى مجتمع بيذاتي من التفاهم المتبادل والمعرفة المشتركة، الثقة المتبادلة وإلتقاء وجهات النظر ".[313]

من خلال هذا الهدف النهائي للتواصل، من الممكن فهم ترتيب الحجج التي وجهت قراءة هابرماس للمنعطف اللغوي. إزاء الاختزال الدلالي لإتجاهي المنعطف اللغوي، ينجز قراءة تجد مصدر إلهامها في فيتجنشتاين الثاني، ويرتبط مباشرة بنظرية أفعال الكلام التي تجسد بشكل أفضل الجانب التداولي لهذا المنعطف. ومع ذلك، في مواجهة مونولوج أوستن وسيرل، يثبت فكرة أن نجاح الفعل الكلامي مرتبط ارتباطًا مباشرًا بالتعبير عن إدعاءات كلية بالصلاحية. بالنسبة لهابرماس، فإن التداولية الكلية هي المسؤولة عن دراسة هذا الخطاب الحجاجي الناتج عن هذه الادعاءات. في "منطق العلوم الاجتماعية و مقالات أخرى"، يقدم تعريفًا مؤقتًا للتداولية الكلية: "أقترح أن نصمم برنامجًا بحثيًا يهدف إلى إعادة

---

[310] هابرماس، 1993، ص.143.
[311] هابرماس، 1993، ص. 123
[312] هابرماس، 1987 / أ، ص. 331
[313] المرجع نفسه.

بناء أساس صلاحية الخطاب من خلال مفهوم التداولية الكلية."[314] ويصوغ تفسيره للمحتوى التداولى للمنعطف اللغوي في سياق إعادة بناء أكثر شمولاً تمس معنى ونطاق النشاط التواصلي.

الفصل السادس: الفعل التواصلي

تظهر إعادة بناء معمارية هابرماس البرهانية أنه اشتغل على التغيير التواصلي لمفهوم التحرر أولاً على مستوى علم الاجتماع، ثم على مستوى التداولية ليحدد أخيرًا الآثار الفلسفية لإعادة البناء الاجتماعي -التداولي. ينشأ التعقيد الشديد للبناء الهابرماسي من حقيقة أنه اشتغل على هذه المكونات في تقاطعها.

[314] هابرماس، 1987 / أ، ص. 333-334

ومع ذلك، من الممكن تتبع هذا النهج (لأسباب منهجية) من خلال افتراض أن هذا التغيير قد تشكل في علم الاجتماع وبالتالي في التداولية اللغوية. باتباع هذه الصيغة فقط، أعاد هابرماس التفكير في الأخلاق والديمقراطية، كفضاءات لهذا التغيير في مرحلة ثانية لاحقة.

تم تقديم البراديغم التواصلي أولاً في علم الاجتماع وكانت صياغته النسقية في "نظرية الفعل التواصلي" في أعقاب قراءة نقدية لسيسيولوجيا ماكس فيبر، وهو ما يكشف عن الدور الحاسم الذي لعبه هذا الأخير في مضمون ما يمكن تسميته بنظرية هابرماس النقدية. في الواقع، فإن قراءة هابرماس بعيدة كل البعد عن أن تكون امتدادًا بسيطًا لسيسيولوجيا فيبر، لأنها في المقام الأول قراءة نقدية لنظرية فيبر للفعل ونظرية العقلنة. أبرز وأجمع العديد من القراء والمعلقين والنقاد على هذا الجانب النقدي، والذي يبدو واضحا من مجرد قراءة استطلاعية بسيطة، مثل ج. غروندين: "في نظريته للفعل التواصلي ، الذي نُشر عام 1981 ، يستأنف هابرماس بمحددات جديدة إشكالية العقلانية الحديثة التي كان قد اشتغل عليها ماكس فيبر".[315] في هذه القراءة ، يوافق على إستراتيجية فيبر الحجاجية لشرح الحداثة ، لكن الإطار المفاهيمي والنظري يتغير بعمق من أجل "إيجاد" نظرية للفعل التواصلي تبتكر مفاهيمها الخاصة لتحقيق هدف هو للبرهنة على أطروحة أن الحداثة ما زالت "غير مكتملة"[316]، والتي لم يتم استغلال إمكاناتها التحررية إلا جزئيًا.

1-من فيبر إلى ميد عبر هيجل: الأسس الأنثروبولوجية والاجتماعية للتواصل

1- أ ـ التفكير مع فيبر ضد فيبر

ما يهم السياق الحالي، هو أن نظرية هابرماس الاجتماعية هي أساس نظريته عن التحرر. هذا هو السبب في أن الانعطاف إلى قراءة هابرماس لفيبر لا تستهدف القراءة في ذاتها ولا لفحص صحة ومطابقة القراءة الهابرماسية لفيبر مع نظرية فيبر نفسها، بل تسليط الضوء على هذه العلاقة المعقدة مع

---

[315] J. Grondin, *Rationalité et agir communicationnel chez Habermas*, Critique, janvier février, 1986, p. 40

[316] Habermas, *La modernité: un projet inachevé*, trad. de G. Raulet, in Critique, n° 413, oct. 1981.

فيبر والتي سمحت لهابرماس، دون أن يقطع جذريا مع فيبر بإعادة تنظيم أفكار فيبر، ودمجها، وفقًا لقراءته النقدية، في مشروع التغيير البراديغمي. بهذا المعنى، يجد هابرماس نفسه متحررًا من أي قيود أرثوذكسية أمام فيبر، و رغبته في مواءمة تحليله مع المتطلبات العلمية لعلم الاجتماع، فليس هدفه نظرية فيبر، ولكن تحيينها بأفكار أتت بشكل أساسي من المنعطف اللغوي، وخاصة في نسخته التداولية. لذلك يجب وضع قراءة هابرماس في هذا المنظور الذي صاغه هابر على النحو التالي: "إنها لا تهدف في الواقع إلى دراسة أفكار عالم اجتماع من الماضي، بل بالأحرى المساهمة في تطوير تفسير للحاضر. يمكن أن يكون ذلك إما لتوسيع استنتاجاتها لتحيينها، أو الكشف، إذا لزم الأمر، عن الصعوبات والاحراجات التي تطرحها، وربما للإشارة إلى الإمكانات غير المستغلة من قبل المؤلف نفسه ، والتي تسمح لنا بتدقيق فهمنا لعصرنا ".[317]

العرض النقدي الهابرماسي لعلم اجتماع فيبر مثير للإعجاب بدرجة كافية في حجمه بحيث يستحيل إعادة بنائه بالتفصيل في السياق الحالي. ومع ذلك ، فمن المهم التأكيد على الأفكار الأساسية التي تشكل محتوى علم الاجتماع هذا وفقًا لهابرماس.[318] الأمر المثير للاهتمام هو الحجج النقدية التي على أساسها شرع هابرماس في التغيير من براديغم فيبيري إلى براديغم تواصلي.

تقييم هابرماس لفيبر يثبت إن ما مركز قوة مفهوم فيبر للحداثة هو أيضًا أضعف نقطة فيه: من ناحية، تأويل التحديث على أنه عملية عقلنة، ومن ناحية أخرى، اختزال الأخيرة في أحد أبعادها، أي في العقلانية الغائية. إن صحة تحليلات اللحظة الأولى لا تتطابق مع استنتاجات اللحظة الثانية التي لا يجد للاختزال الذي تقوم عليه تبريرا. في هذا التقييم، الواضح أن حجة هابرماس الحاسمة تجاه فيبر هي أن الحداثة، كمسار عقلنة، لا تؤدي حتمًا إلى انتصار لا رجعة فيه للعقلانية الأداتية. لا شك أن "الحداثة مشروع غير مكتمل" عند هابرماس، طالما أن إمكاناتها التحررية لم تُستغل إلا جزئيًا من خلال العقلانية الأداتية. يدور المشروع السيسيولوجي الفلسفي لهابرماس حول هذه الفكرة البسيطة: العقلانية التي هي مصدر عظمة الحداثة لا يمكن اختزالها في بُعدها الأداتي. هذا ما يُظهره هابر بجدارة: "يعمل هابرماس على تطوير تقييم نقدي شامل لأشهر وأقوى نظريات العقلانية الحديثة من بين تلك التي استندت إلى عمل تجريبي جوهري: نظرية فيبر. إنه يريد أن يُظهر أن التوترات الموجودة في هذه النظرية تجد جميعها أصلها في مفهوم التحديث

---

[317] Haber, S., *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 64.

[318] البحث الحالي فضل عدم عرض مفصل لنظرية المجتمع عند فيبر وكامل نقد هابرماس لها: من ناحية، ليس ضروريًا للرهان الخاص بالإشكالية وبدلا عن ذلك وقع التركيز على التقاطع بين فيبر و هابرماس، وما يهمنا تحديدًا في هذا التقاطع هو الترتيب الحجاجي الذي يوضح أطروحات هابرماس. من ناحية أخرى، تتم دراسة هذه القراءة على نطاق واسع وعرضها في سياقات مختلفة.

المشروط أساسًا بتحديد أولي للعقلانية التي تظل أداتية بشكل واضح للغاية. ".[319] في هذا المستوى أيضا يتقاطع نقد هوركهايمر وأدورنو الراديكالي للعقل بنقد فيبر لمأسسة النشاط العقلاني الغائي.

مع ذلك، فإن محتوى وهدف النقد الموجه إلى الاختزال الفيبيري يتميز عن النقد الموجه إلى النظرية النقدية الأولى على الأقل في نقطتين: الأولى تتعلق بالهدف من هذا النقد لأنه يستهدف نظرية فيبر للمجتمع: من خلال نظرية فيبر وأدواته النظرية يقدم هابرماس مفاهيمه وأدواته النظرية. الثاني هو حقيقة أنه أكثر نسقية، فهو يتكون من لحظتين: الأولى تتعلق بأساس منظور فيبر، والثانية تتعلق بالتماسك النظري للبناء الفيبري.

أساس منظور فيبر

الهدف المباشر لنقد هابرماس هو القول بأن فيبر، لأنه ظل ضمن حدود نموذج الذات (فلسفة الوعي)، تجاهل حقيقة أن مأسسة النشاط العقلاني الغائي (Zwekrationalitat) يتطلب نوعًا من الاتفاق المعياري الذي يشير إلى نموذج قيمي مختلف عن نموذج العقلانية الأداتية. يشير هابرماس إلى بُعد آخر للعقل الحديث لم يلاحظه أحد منذ فترة طويلة (على الرغم من أنه ضروري لهذا العقل الحديث) وهو العقلانية التواصلية والذي يحاول أن يبرهن على معياريته. من خلال هذا الهدف المباشر، يتمثل التحدي الذي يواجه نقد هابرماس في تبرير العقل التواصلي باعتباره قوة متأصلة في مشروع الحداثة والوحيد القادر على تحقيق إمكاناتها التحررية.

بالنسبة لهابرماس، يفترض فيبر الذات (الفردية) على أنها أولية منطقية وجودية فيما يتعلق بعناصر النظام الاجتماعي والسياسي والأخلاقي. يسمح تحليل فيبر لمفهوم المعنى بإبراز هذا الأساس:" ليس لدى فيبر، في خلفيته النظرية، نظرية للدلالة، بل نظرية قصدية للوعي ... ما يعنيه بـ" المعنى "، لا يفسره من نموذج المعاني اللغوية، إنه لا يشير "للمعنى" الموجود في الوسيط اللغوي للفهم المتبادل المحتمل، بل إلى آراء ونوايا الذات الفاعلة التي يبرزها أولاً وقبل كل شيء كذات منعزلة. "[320] عواقب هذا الاختيار عديدة. أولاً، يجتمع الأفراد المنعزلون والمستقلون معًا لتشكيل المجتمع، والذي هو في حد ذاته نتيجة لاتفاق تم وضعه لخدمة المصالح الموجودة مسبقًا للأفراد المستقلين. يسعى فيبر إلى فهم الظواهر الاجتماعية انطلاقا من دوافع الأفراد الفاعلين. يترتب على ذلك أن النظام الاجتماعي لا يكون ممكنا

---

[319] Haber S., *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, La Découverte, Coll. Pocket, 2001, page 116-117

[320] هابرماس، 1987 ، ج 1 ، ص. 289

إلا بقدر ما يمكن لكل فرد (فاعل) متابعة مصالحه، وأن هذه المصالح (الغايات) هي كل ما يمكن للمجتمع أن يضمنه للفاعل. بهذا المعنى، يمكن أن يصبح النشاط العقلاني الغائي مؤسسياً ويصبح معيارًا لهذه العقلانية. لكن النتيجة التي يسعى هابرماس الى توضيحها هي حقيقة أن براديغم الذاتية لا يسمح لنا بإدراك أو تصور العلاقة الشخصية القائمة على التفاهم المتبادل في المجتمع الحديث: "ما له قيمة أساسية ليس العلاقة الشخصية بين فردين على الأقل قادرين على الكلام والفعل، وهي علاقة تشير إلى الفهم اللغوي البيذاتي، ولكن الفعل الغائي (Zweckrationalität) لـ ذات فاعلة منعزلة. كما هو الحال في علم الدلالة القصدي، يتم فهم الفهم اللغوي وفقًا لنموذج التأثير المتبادل الذي يمارسه الأفراد الذين يتصرفون غائيًا على بعضهم البعض ".[321]

الاستنتاج الذي استخلصه هابرماس مهم جدًا لبقية مشروعه: لقد استنفد براديغم الذات، ولا يمكن أن يكون أساسًا لنظرية المجتمع، ولا بالأحرى أساس نظرية العقلانية، ولم يعد يقدم أساسًا صلبًا أو مناسبًا لنظرية التحرر.

التماسك النظري للبناء الفيبري.

تتعلق حجة هابرماس النقدية الثانية ضد نظرية فيبر للعقلنة باتساق هذه النظرية، وهي أكثر الحجج المباشرة والأكثر حسماً في هذا النقد. المحتوى الذي يعبر عنه بسيط: إضفاء الطابع المؤسسي على الفعل العقلاني الغائي (Zweckrationalität) يتطلب اتفاقًا مسبقًا على معيارية هذا الفعل. بعبارة أخرى، يفترض الفعل العقلاني الغائي اتفاقًا مبرر عقلانيا على إضفاء الطابع المؤسسي عليه، وهو الأمر الذي لايعيره فيبر الاهتمام الذي يستحق دون إنكاره بوضوح. في المقابل فإن تماسك البناء التفسيري الذي قدمه يتطلب أولاً توضيحا لهذه المعيارية التي لا يمكن ردها إلى الفعل العقلاني الغائي. إن المقاربة الحجاجية التي اتبعها هابرماس لتأسيس هذا النقد تتحور بوضوح حول مفهوم القانون الحديث. المناقشة النقدية التي بدأها حول هذه النقطة حاسمة لتقديم الفعل التواصلي.

يُظهر القانون الحديث أكثر من الظواهر الأخرى التي تشهد على مسار العقلنة الحديث، تبريرًا سليمًا وانفصالًا نهائيًا عن الأعراف التقليدية. إن عملية التحرر من صورة العالم الديني وتراجع فهم العالم هي، بالنسبة إلى فيبر وهابرماس على حد سواء، "الافتراضات اللازمة" لإجراء تغيير جذري في المفاهيم

[321] المرجع نفسه، ص. 290

المقدسة للقانون من خلال نقلها إلى وجهات نظر الذوات الحرة، التي يمكنها الدخول طواعية في اتفاقيات. إنه عقلاني في أكثر جوانبه تحررية بقدر ما تحرر الإرادة من قيود التقليد المقدس وتكون قادرة على التعاقد بحرية وتحمل مسؤولية عملها التعاقدي. إضافة الى ذلك، فإن الفاعل في القانون الحديث ليس حرًا في التعاقد فحسب، بل أيضًا في إرساء قواعد القانون تعاقديًا. يلخص هابر هذا الجانب المهم من القانون الحديث: "يقدم فيبر بالفعل تفسيرًا للقانون الحديث يقع في أفق الوضعية القانونية. إن التاريخ الغربي للقانون هو تاريخ التحرر التدريجي من التبريرات والتأثيرات الخارجية. إنه يجسد الحركة التي من خلالها يتشكل ذاتيا كفضاء مختص مستقل، يسيطر عليه خبراء أكفاء، منظمين وفقًا لقواعد رسمية دقيقة وواضحة، حيث يتم تحديد الشرعية والمشروعية. باختصار، سيكون القانون الحديث هو المجال المعقلن بامتياز. وهذا من شأنه أن يفسر تقاربها مع العامل العظيم الآخر لعقلنة المجتمع، وهو الاقتصاد الرأسمالي ".[322]

القانون الحديث هو تجسيد حقيقي لعملية العقلنة ، فهو يقدم لفيبر تأكيدًا لبنائه النظري ، ومع ذلك ، فهو أيضًا أكثر اللحظات إشكالية والأكثر إثارة للتساؤل في نظر هابرماس ، بل ويصف التفسير الذي قدمه فيبر بـ "المتناقض"[323] أو تخترقه "شكوك"[324] معتقدًا أن "موقف فيبر ليس خاليًا من الغموض".[325] لقد سعي فيبر إلى رد هذا الشكل المتقدم جدًا من العقلنة الذي يقدمه النظام القانوني الحديث ، إلى الأشكال "المعيارية" للفعل العقلاني الغائي (Zwekrationalitat) ، وإعادة تعريف "التكوين السياسي للإرادة على نموذج عملية الاستيلاء على السلطة والتنافس على السلطة ".[326]

إن إعادة الصياغة هذه، التي تسمح لفيبر بتجنب مشكلة الشرعية، لا يمكنها، في تحليل هابرماس، حل مشكلة الأسس. من الواضح أن هذه هي النقطة الأكثر ضعفًا في علم اجتماع القانون عند فيبر حيث يعتبر مأسسة الفعل العقلاني الغائي هو الوحيد الذي يستجيب للمعايير الحديثة للعقلانية، ولكن يجد نفسه في مواجهة فعل (القانون الحديث) هو في حد ذاته عقلاني، ولكن لا يمكن تأسيسه أو تقليصه. يكتشف هابرماس غموضا يتعلق بوضع القانون في نظرية فيبر للحداثة:"من ناحية، القانون الحديث، مثل الأخلاق البروتستانتية، هو تجسيد لبنى ما بعد تقليدية للوعي: النظام القانوني هو نظام حياة يطيع أشكال العقلانية الأخلاقية. من ناحية أخرى، يحاول فيبر رد عقلنة القانون حصريًا إلى عقلانية غائية وبنائه كموازي لتجسد العقلانية المعرفية الأداتية في الاقتصاد وإدارة الدولة. "[327]

---

[322] Haber S., *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, La Découverte, Coll. Pocket, 2001, pp.69-70

[323] هابرماس، 1987، ج 1، ص. 265

[324] المرجع نفسه.

[325] المرجع نفسه. ص 267

[326] المرجع نفسه. ص. 265

[327] المرجع نفسه.

لم يحل فيبر المشكلة المتعلقة بأساس القانون الحديث. إنه يرد فقط هذا الفعل إلى نموذج الفعل الغائي. حجته هي أن هذا المظهر للعقلانية الحديثة، مهما كان متطورًا للغاية، يتلخص في نموذج النشاط العقلاني الغائي. لكن بالنسبة لهابرماس، فإن طبيعة الحقوق الحديثة تقدم سمات مميزة لا يمكن اختزالها في نشاط عقلاني غائي. في نقده يبين هابرماس أن القانون الحديث يُظهر أن الصلاحية التقليدية للاتفاق تستبدل بالصلاحية العقلانية. إن مفاهيم "الأهلية القانونية الكونية" لـ "الشخص الاعتباري المجرد" لـ "القوة القانونية للذات" على سبيل المثال هي مفاهيم ما بعد تقليدية تم تطويرها وتنظيمها في القانون الطبيعي العقلاني باتباع نموذج الذات القانونية وليس نموذج السلوك المنهجي للحياة. ما يراه هابرماس ويشير إليه هو حقيقة أن فيبر يستخلص استنتاجات إشكالية من التحليلات الصحيحة. هذه هي الطريقة التي يؤكد بها على صحة تحليلات فيبر لطبيعة القانون الحديث، لكنه يجد أنه من غير المبرر أن يختزل فيبر القانون الحديث إلى نموذج النشاط العقلاني الغائي: "مسار ترسيخ الطابع الوضعي للقانون ، وتقنينه ، وإضفاء الطابع الصوري عليه ، يعني أن صلاحية القانون لم تعد تعتمد على السلطة الواضحة للتقاليد الأخلاقية ، ولكنها تحتاج إلى أساس مستقل لا يتصل بغاية معينة ".[328]

يفضي مسار الحجاج الهابرماسي إلى إقرار أن مأسسة الفعل العقلاني الغائي تشترط عقلنة سابقة عليها ومحددة لها هي عقلنة موضوعها القانون. إن عقلنة القانون بالنسبة إلى هابرماس ليس فقط أولى في مقابل غيرها، بل أكثر تفصيلًا في أساسها العقلاني بشكل لا يسمح باختزاله في نموذج النشاط العقلاني الغائي، على الأقل في صياغته (كما يفعل فيبر).

تظهر عملية العقلنة أن إضفاء الطابع المؤسسي على الأفعال الاجتماعية، بما في ذلك تلك المتعلقة بغاية ما، لا يمكن أن تتم إلا في إطار نظام شرعي. بسبب فك السحر المصاحب للحداثة، لا يمكن أن تستند الشرعية على التقاليد، ومن هنا جاءت المشكلة التي اكتشفها فيبر دون أن يعطيها، في نظر هابرماس، إجابة مناسبة: "طالما أن الاتفاق المعياري قائم على التقاليد، فإن فيبر يتحدث عن عمل المجتمع التقليدي. بقدر ما يتم استبدال الفعل التقليدي بالعمل العقلاني الغائي موجه نحو النجاح، تنشأ المشكلة في معرفة كيف يمكن تنظيم الفعل الساعي للمصلحة الذاتية المحررة من الاتفاقات ضمن أطر شرعية، أي مقيد بشكل متبادل وفقًا لمعايير إلزامية."[329]

الإجابة المناسبة بالنسبة إلى هابرماس يجب أن تُظهر أن الإطار الذي يأمر بالأفعال الاجتماعية في مجتمعات ما بعد التقليدية يعتمد على اتفاق متبادل قائم على الاعتراف البيذاتي بالمعايير. بعبارة أخرى،

---

[328] المرجع نفسه. ص. 271

[329] المرجع نفسه. ص 265

فإن النظام الاجتماعي في المجتمعات الحديثة هو نظام ما بعد التقليدي لأنه يقوم على اتفاقية ذات طبيعة تواصلية، أي اتفاق بيذاتي تم الحصول عليه بعد مناقشة شرعية المعايير التي تحكم النشاط الاجتماعي: "يجب أن ينتقل الاتفاق المعياري من اتفاق معطى حسب التقاليد إلى اتفاق تم الحصول عليه في التواصل، أي تعاقديًا. ...هكذا، فإن الفعل العقلاني للمجتمع يأخذ مكان الفعل التقليدي للمجتمع."[330]

لقد لعب القانون الحديث دورًا حاسمًا في "التنظيم العقلاني للمجتمع"[331] ، وهو شرط وجود المجتمع الحديث. في مواجهة الاختزال الفيبيري للقانون، يثبت هابرماس بأن عقلنة القانون هي مصدر العقلنة الاجتماعية ويقر أن النشاط العقلاني الغائي، لا يكون ممكنًا إلا بعد عقلنة القانون، إنها تفترض القانون الحديث.[332]

الاستنتاج الذي استخلصه هابرماس من هذا الوضع الخاص للقانون الحديث مهم ومميز. في الواقع، على عكس فيبر، يفترض أن صحة المعايير القانونية مستقلة عن السلطة الواضحة للتقاليد والأخلاق وعن العقلانية الغائية. إن ظهور فكرة "القواعد القانونية المفتوحة أساسًا للنقد وتقتضي التبرير" يشير إلى نوع مختلف تمامًا من العقلانية الذي هو العقلانية التواصلية. ينشأ القانون الحديث من اتفاق دوافعه عقلانية بشأن قواعد ملزمة معياريًا (العقد الذي يجعل العلاقات التعاقدية وحدها ممكنة). في القانون الحديث، حلت الصلاحية العقلانية محل الصلاحية التقليدية، وبالتالي: "النموذج لوضع القواعد القانونية هو الاتفاق غير المقيّد الذي يبرمه الأطراف في دور الشركاء المتعاقدين الأحرار والمتساوين من حيث المبدأ".[333]

النموذج التأسيسي للمعايير القانونية يكشف عن حدود تصنيف فيبر للفعل وكذلك إختزاله لعملية العقلنة. إن مبالغة فيبر في تقديره للفعل العقلاني الغائي (Zweckrationalität) هو الذي يقوده إلى "طريق مسدود" في "إستراتيجيته المفاهيمية".[334] إن نقد هذه الإستراتيجية سيسمح لهابرماس بإدراج مفهوم الفعل التواصلي، ويبدأ في تغيير المنظور من خلال استبدال البحث عن تصنيف مثالي بالبحث عن "آلية لتنسيق الفعل" في المجتمع الحديث: "من أجل أن تتم دراسة عمليات العقلنة الاجتماعية بمدى كامل، هناك حاجة إلى أسس أخرى لنظرية الفعل."[335]

---

[330] المرجع نفسه. ص 266
[331] المرجع نفسه.
[332] المرجع نفسه. ص. 266
[333] المرجع نفسه. ص. 271
[334] المرجع نفسه. ص 283؛ يشير المستوى الآخر من هذا المأزق النظري الذي يرصده هابرماس في استراتيجية فيبر المفاهيمية في اختزاله للشرعية في المشرعية التي يعتقد هابرماس أنها غير مبررة ، ويوضح حدود هذا المفهوم للقانون الحديث راجع. : الباب الثالث ، الفصل الثامن: ازدواجية القانون الحديث.
[335] المرجع نفسه. ص 294

إن محور اهتمام هابرماس في نظرية الفعل التواصلي هو مسألة النظام الاجتماعي في مجتمعات ما بعد التقليدية. في الواقع، تأخذ الحداثة شكل عقلنة وتمكين للمجالات الاجتماعية والثقافية والفردية. نتيجة لذلك، تؤسس الحداثة نظامًا مختلفًا جذريًا داخل المجتمع، إذ لم يعد الدين أو التقليد هو الضامن لاستقرار النظام الاجتماعي. هذا الوضع الجديد يؤدي الى مشكلة: كيف يمكن الحفاظ على النظام الاجتماعي في مثل هذا الوضع الجديد؟

تمثل إستراتيجية هابرماس الحجاجية في عدم البحث عن تصنيف بديل، بل اكتشاف آليات تنسيق الفعل في المجتمعات الحديثة. في حين أن النسخة غير الرسمية من نظرية الفعل عند فيبر تعالج هذا السؤال وتوضح القيمة الإستراتيجية لمشكلة تنسيق الفعل،[336] إلا أنها تظل محصورة في نموذج الفعل العقلاني الغائي. بتعبير أدق، غاب عن فيبر القيمة النموذجية للفعل التواصلي بتجاهله للنموذج الذي يقدمه القانون الحديث، وبالتالي، لم يستطع جعل التصنيف غير الرسمي للفعل مثمراً بالنسبة قضية العقلنة الاجتماعية:

"ولكن هناك ما هو أكثر أهمية: يميز فيبر بالتأكيد بين اتفاق مرتبط بالتقاليد واتفاق عقلاني، ولكن كما رأينا، هذه الاتفاقية العقلانية، لا يوضحها فيبر بشكل كافٍ، مع أن مرجعه كان نموذج الاتفاق التعاقدي المبرم بين أشخاص القانون الخاص ". [337] وإذن هناك جوانب عرضة للعقلنة التي يبرهن عليها القانون الحديث ولكن "يهملها" فيبر[338]، والتي تعتبر مهمة للغاية لتوضيح الفهم الصحيح لعملية العقلنة. سبب هذا الإهمال، والاحراجات والتناقضات التي تنجم عنه، هو أساس نظرية فيبر للمجتمع، والذي هو نموذج الذات المنعزلة التي تجد نفسها في منطق الحساب المنفرد من أجل تحقيق غاياتها الخاصة. في الواقع، يكتشف هابرماس الصلة بين نهج فيبر الاجتماعي وبراديغم فلسفة الوعي، وبالتالي فإن التغلب على إحراجاته (التي كشفت عنها عقلنة القانون الحديث) لا يمكن أن يتم إلا من خلال إدراج الفعل التواصلي باعتباره الآلية الثانية لتنسيق الفعل في المجتمع الحديث. ومع ذلك، فإن هذه العملية النظرية التي هي في حد ذاتها نقلة نوعية تتطلب أولاً تغيير المسار من خلال إجراء قراءة نقدية تكميلية ثانية لنهج آخر في العلوم الاجتماعية، يأخذ في الاعتبار عنصر التواصل في تنسيق الفعل. هذا ما رصده هابرماس عند جورج هربرت ميد.

---

[336] المرجع نفسه. ص. 291
[337] المرجع نفسه. ص. 293
[338] المرجع نفسه. ص. 294

1- ب ـ أنثروبولوجيا هربرت ميد الاجتماعية

يعود تقصي هابرماس لبديل لفلسفة الوعي، أو بعبارة أخرى، منظور أنثروبولوجي بديل [339]، إلى فترات الستينيات. إن ما صاغه ومتصل بعلم النفس الاجتماعي لميد في "نظرية الفعل التواصلي" هو أفكار اكتشفها لأول مرة عند قراءته للفلسفة هيجل في فترة يينا. ليس من قبيل المصادفة أن نجد في نفس النص "العمل والتفاعل، ملاحظات حول فلسفة الروح لهيجل في يينا" الذي يعود تاريخه إلى عام 1967، قراءة تواصلية لمفهوم هيجل عن الروح في فترة يينا، وإشارة واضحة ومختصرة للغاية إلى ما يمكن تسميته بأنثروبولوجيا ميد. هذه الإشارة المزدوجة والإشكالية في جمعه بين هيغل وميد تفسر بأن المشكلة في كلا المرجعيتين واحدة: كيف نخرج من فلسفة الوعي و البراديغم العقلي؟

في البداية، اعتمد هابرماس على هيجل (على وجه التحديد هيجل الشاب) حيث اكتشف نقدًا جذريًا ومعقولًا لبراديغم فلسفة الوعي. في هذا البراديغم، يُعرّف الإنسان على أنه وعي ذاتي، وذاتية محددة، ومفكرة، يشير إلى نفسه على أنه الموضوع الوحيد، وهو ذاته المتفردة بصرف النظر عن كل أشياء العالم. ما يستهدفه هيجل الشاب مباشرة هو كانط، الذي طور مفهومًا للذات تحت اسم الوحدة التركيبية الأصلية للتصور. ضد هذا التصور عن الإنسان، يفترض الشاب هيجل أن "هوية الأنا لا يمكن تحقيقها إلا بفضل هوية الآخر الذي يتعرف في ذاتي على هوية تعتمد هي نفسها على اعترافي".[340] ما يستحق الاهتمام هو التشابه الذي اكتشفه هابرماس بين هذا الموقف الهيغلي وموقف ميد. إنه يستخدم سياق قراءته لهيجل الشاب ليلاحظ أن ميد، اعتمادا على فرضيات مختلفة عن مثالية الشاب هيجل، انتهي إلى نفس النتائج أو تقريبًا: "لا يمكن تشكيل هوية الأنا إلا من خلال ممارسة بعض الأدوار الاجتماعية، أي في تكامل التوقعات السلوكية على أساس الاعتراف المتبادل. "[341] في كلتا المحاولتين، كان الرهان متطابقًا: افتراض أن الهوية الذاتية تتشكل وتصاغ في سياق بيذاتي. ومع ذلك، فإن محاولة هيجل الشاب تخلى

---

[339] من الأهمية بمكان بالنسبة لوضع الأنثروبولوجيا عند هابرماس أن أحد كتاباته الأولى يتعلق بالأنثروبولوجيا (1958 كتب هابرماس مقالًا في القاموس عن: " الأنثروبولوجيا الفلسفية") بالإضافة إلى أحد أعماله الأخيرة (J. Habermas، L'avenir de la Nature humaine، trad. C. Bouchindhomme، Paris، Gallimard، 2002). وفي الوقت نفسه، ضل مخلصًا لرفضه للأنطولوجيا والميتافيزيقيا لا نستطيع ا تحديد "المحتوى" الذي يحدد ما الانسان. ومع ذلك، عند تجاوز الأنثروبولوجيا "المعرفية" وصياغة النموذج التواصلي يتخذ هابرماس تسميات مختلفة، من بينها: الانتقال من الذاتية إلى البيذاتية. (أو من فلسفة الوعي إلى التداولية اللغوية كمثال). يعطينا أكسل هونيث إشارة قوية: "تقدم كتابات ميد حتى الآن الأداة الأكثر ملاءمة لإعادة بناء حدس هيجل الشاب حول دور الذات التبادلية في إطار نظري ما بعد-ميتافيزيقي".

Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Le cerf, 2000 p. 87

[340] هابرماس، 1973، ص. 176

[341] المرجع نفسه.

عنها هيجل في مرحلة النضج (هيجل في "فينومينولوجيا الروح")، في حين يتطور علم النفس الاجتماعي عند ميد لاستيعاب المنعطف اللغوي.

يجادل هابرماس بأن هيجل الشاب قد رسم مسارًا ثوريا بالمقارنة مع معاصريه ثم ارتكب خطأ التخلي عنه: الوعي الذاتي ليس أصلياً، إنه نتيجة لتجربة التفاعل، للتشابك الديناميكي بين وجهات النظر. تُظهِر نظرية الاعتراف القائمة على خبرة بيذاتية أن الروح نفسه يُنظر إليه على أنه "وسط" لاجتماع بين ذاتيتين تتواصلان مع بعضهما البعض، ويبني كل منهما الآخر كذات بفضل لهذه الوساطة: "العقل هو تواصل الأفراد في وسط كلي، والذي يعمل كقواعد للغة فيما يتعلق بالأفراد الذين يتحدثونها أو كنظام للقواعد السارية فيما يتعلق بالأفراد الذين يفعلون ولا يقلبون لحظة الكلية ضد التفرد، ولكنها تسمح بالترابط الخاص بهم."[342]

هذا "الوسط" هو الشرط الذي من خلاله ينبثق الوعي في الوجود. بعبارة أخرى، تمر الذاتية بالضرورة من خلال تجربة بيذاتية أساسية. يأخذ هيجل في دروس يينا مثال الأسرة واللغة والعمل كأوساط لعملية تكوين الروح الواعي بذاته. لكن كما يلاحظ هابرماس، يبقى هيجل الشاب على الأقل على مفهوم واحد معين، وهو اللغة. في الواقع، لا تشير اللغة عند هيجل الشاب إلى التواصل لأنها "تشير هنا فقط إلى استخدام الرموز من قبل الفرد المنفرد الذي يواجه الطبيعة ويعطي أسماء للأشياء".[343] رغم أنه يعيد هذه القراءة مرة أخرى بعد عقود في كتابه "الحقيقة والتبرير"، لا يزال هابرماس منجذبًا إلى هذا الإدراك الهيغلي لتبعية الذاتية لتجربة بيذاتية، والدور الأساسي للغة في تكوين الوعي، حتى لو كان النظام الهيجلي في مرحلة النضج تخلى عن هذا الحدس الثري للغاية.

يبدأ التغيير من براديغم فلسفة الوعي إلى براديغم البيذاتية بقراءة ميد.

يقع ميد في قلب مقاربة هابرماس لتغيير البراديغم، بل إنه، على حد تعبير بوشندهوم، "إطار إمكانية" تغيير النموذج .[344] وجد هابرماس، عند ميد، بسيكوسوسيولوجيا قائمة على التواصل وهوما يمنح فرصة للخروج من إحراجات نظرية العقلنة عند فيبر ولإظهار العناصر التواصلية لنظرية الفعل. بهذا المعنى، فإن قراءة علم اجتماع ميد لا تقل أهمية عن قراءة فيبر دون إغفال حقيقة أن قراءة ميد مضمنة في منطق نقد فيبر. تظهر التحليلات الطويلة التي تشغل المجلد الثاني من "نظرية الفعل التواصلي" والفصل

---

[342] المرجع نفسه، ص 170 -171

[343] المرجع نفسه، ص 182

[344] Bouchindhomme, Christian, Introduction à l'édition française de *Morale et communication*, Paris, Les éditions du Cerf, 1991, p. 13 :
"الأنثروبولوجيا الاجتماعية لميد وفيتجنشتاين، (...) هي واحدة من مصادره الرئيسية. لنكون أكثر دقة، يجب أن يقال إنهم إطار الامكانية."

المثير للاهتمام في "الفكر ما بعد الميتافيزيقي" اهتمام هابرماس بميد. في تفاصيل هذه القراءة، من الممكن التأكيد على ثلاث أفكار أساسية ترتبط ارتباطًا مباشرًا بالسياق الحالي:

الأولى هي بلا شك النقلة النوعية التي تحرر مفاهيم النظرية الاجتماعية من فلسفة الوعي، بالنسبة لهابرماس، من بعد أفكار بيرس الثورية، وحتى قبل أن يتخذ المنعطف اللغوي شكلاً متميزًا، كان ميد أول من بدأ نقلة نوعية في العلوم الاجتماعية: "يبدأ التغيير البراديغمي الذي ينقل من الفعل الغائي إلى الفعل التواصلي مع جورج هيربرت ميد وإميل دوركايم. مثل فيبر (1864-1920)، ينتمي ميد (1863-1931) و دوركايم (1858-1917) إلى جيل الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع الحديث. كلاهما يطور مفاهيم أساسية يمكن من خلالها تلقي نظرية فيبر للعقلنة وتحريرها من إحراجات فلسفة الوعي."[345]

ما هو ثوري عند ميد هو حقيقة أن نقطة انطلاقه ليست الذات المنعزلة لفلسفة الوعي التي يمكنها الوصول إلى حقيقتها عبر التأمل أو الاستبطان، ولا من خلال ملاحظة سلوك الكائن الحي الفردي الذي يتفاعل مع المثيرات من بيئته. نقطة انطلاق ميد هي التفاعل بين على الأقل "كائنان يتفاعلان مع بعضهما البعض ويمارسان تأثيرات متبادلة على بعضهما البعض".[346] هذا ليس تغييرًا بسيطًا في المنظور أو الطريقة، إنه كذلك تغيير جوهري في طريقة مقاربة الحقائق البشرية بشكل عام والظواهر الاجتماعية بشكل خاص. يؤيد هابرماس هذا البراديغم الجديد ويؤكد من خلال الاقتباس من ميد: "نحن لا نبني، في علم النفس الاجتماعي، سلوك المجموعة من سلوك الأفراد المنعزلين الذين يشكلونها؛ على العكس من ذلك، نبدأ من الكل الاجتماعي المعطى، من نشاط مجموعة معقدة. "[347]

إعادة قراءة هيجل يينا أولاً والأنثروبولوجيا الاجتماعية لـميد لاحقًا، تسمح لهابرماس باكتشاف جوانب الأنثروبولوجيا البديلة التي تتمثل في تسليط الضوء على الرابط الأساسي بين تكوين الهوية الفردية والبيذاتية والتفاعل التواصلي. اكتشف في هيجل حدسًا فلسفياً انتهى به المطاف إلى التخلي عنه، لكنه اكتشف عند ميد تحليلًا قائمًا على علم النفس الاجتماعي. إن "هربرت ميد كان أول من قام بفحص شامل للنموذج البيذاتي للذات المنتجة اجتماعياً".[348] إن الربط بين الفردية والتنشئة الاجتماعية الذي

345 هابرماس، T.II 1987، ص. 8
346 المرجع نفسه.
347 المرجع نفسه، ص. 10
348 هابرماس، 1993، ص. 210

يبرزه ميد يظهر أن اللقاء مع الآخر، بوساطة اللغة، يجعل التنشئة الاجتماعية للفرد ممكنة وتسمح له بتكوين ذاتية واعية بذاتها. لقد أنجز ميد في تقدير هابرماس "ابتكارًا حاسمًا في فلسفة الذات."[349]

لا يمكن الانعتاق من النهايات التراجيدية لفلسفة الوعي إلا من خلال تجاوز دائرة التأمل الذاتي، وهذا هو ما يسمح به التفاعل بوساطة الرموز كما شرع في إنشائه على قاعدة علمية ميد. في الواقع، يسمح تحليل ظاهرة التفاعل وتطوير نظرية السلوك إلى جانب تحليل التواصل اللغوي، وفقًا لميد، بتصور الذات (الإدراك الذاتي) ككائن اجتماعي، يختبرها كل فرد في الفعل التواصلي. بدءًا من التواصل قبل اللغوي بالإيماءات، ثم إلى الإيماءات الصوتية، ثم إلى اللغة بشكل عام. في "وسط" هذا التفاعل بوساطة الرموز، يؤكد ميد أن "أنا"، في لعبة العلاقات بين أنا وأنت، يعي ذاته أنه "الأنا المغايرة لأنا أخرى": "هذا هو السبب في أن الوعي الذاتي الأصلي ليس ظاهرة متأصلة في الذات أو تحت تصرفه، ولكنه ظاهرة نتجت عن التواصل ".[350]

ليست الذات ملكية خاصة، بل تلك التي تظهر للفرد في وعيه الذاتي المرتبط بالاعتراف البيذاتي الذي هو "وسط" ظهور هذه الفردية. هذا المعطى الأول هو أكثر أهمية لأنه يسمح لهابرماس بالمضي قدمًا في الآثار المترتبة على هذا التغيير من خلال تفسير هذا التفاعل من منظور لغوي:"إن جورج هربرت... ميد يمرر جميع المفاهيم الأساسية للفلسفة، من أساس الوعي إلى أساس اللغة ".[351]

المعطى الثاني يتعلق بالمقاربة المنهجية لميد الذي يتصور ويسمى منهجه "السلوكية الاجتماعية": إلى جانب حقيقة أن ميد يختلف عن "الفردية المنهجية" لنظرية السلوك من خلال البدء من التفاعل بين كائنين ، يتميز عن موضوعية هذه النظرية بتضمين التفاعلات التي تتم بوساطة اللغة (التواصلية) في دراسة السلوك الذي تحكمه الرموز ، أي : "إنه لا يرغب في قصر مشروع "السلوكوي" على ردود الفعل السلوكية التي يمكن ملاحظتها ؛ يجب أن يشمل هذا المشروع أيضًا سلوكًا تحكمه الرموز ويسمح بإعادة بناء البنى الكلية للتفاعل التي تمر عبر وساطة اللغة ".[352]

يعلن هذا المعطى الثاني بالفعل عن اهتمام هابرماس بالوسيط اللغوي والتواصلي بشكل عام. إن إبراز هذا النوع من السلوك، وتصوره كفعل يشرح الفعل الاجتماعي هو محور النموذج التواصلي الذي

---

[349] المرجع نفسه، ص. 191
[350] المرجع نفسه، ص 217
[351] المرجع نفسه، ص. 201
[352] المرجع نفسه.

يخطط لإعادة بنائه. مع مقاربة ميد هذه، يجد العنصر اللغوي للفعل التواصلي مرجعًا محددًا. المعطى الثالث يدعم هذه الإحالة.

المعطى الثالث تتعلق بالفعل التواصلي الذي يقع في مركز أبحاث ميد. بينما كان هابرماس مهتمًا بجانب الفهم المتبادل في الفعل التواصلي، يوسع نموذج ميد هذا المنظور من خلال الإشارة إلى الدور الاجتماعي للفعل التواصلي: "في الفعل التواصلي، تكتسب اللغة، إلى جانب وظيفة الفهم المتبادل، دور تنسيق الأفعال الموجهة نحو هدف للعديد من الذوات الفاعلة ؛ كما أنها تلعب دور وسيط الدمج الاجتماعي لهؤلاء الفاعلين ".[353]

يعتبر هذا المعطى الثالث بنفس قيمة المعطيات السابقة ولكنه أكثر وضوحا لتبين العلاقة الاستثنائية بين النموذج الذي يسعى هابرماس إلى إعادة بنائه ونموذج علم النفس الاجتماعي لهربرت ميد. يتعلق الأمر بحدس ثوري وأرض خصبة لمن يسعى إلى إعادة النظر في النظرية الاجتماعية التي مرجعيتها نموذج الوعي. ما نحن بإزائه فعلا هو التقاط هابرماس هذا الحدس الاستثنائي والذهاب به إلى منتهاه أي إعادة بناء نظرية نقدية للمجتمع تتجاوز مأزق هوركهايمر وأدورنو. عنصرين حاسمين يرصدها هابرماس عند ميد شكلا شرط إمكان الخروج من هذا المأزق دون أن يكون ثمن ذلك التخلي عن العقل الحديث أو نظرية العقلنة عند فيبر: يتمثل الأول فيما قام ميد بإثباته في المقام الأول عند جعله البيذاتية أساس الذاتية وأن هذه الأخيرة ليست فعلا حرا بلا إحداثيات بل تقتضي لتكون ممكنة "وسط" بيذاتي. يتمثل الثاني والذي هو مركزي من وجهة نظر نظرية المجتمع النقدية، والذي يبينه هذا المعطى الثالث، أن اللغة بالإضافة إلى وظيفتها التواصلية الأصلية، فإنها في أثناء ذلك وليس قبله أو بعده تجعل تنسيق الافعال بين الفاعلين الاجتماعين ممكنا، وهي بذلك شرط إمكان النظام الاجتماعي. هذه المعطي هو ما سيبني عليه هابرماس لاحقا الفعل التواصلي والذي سيكون لا فقط أساس اعادة تقييم مشروع الحداثة ولكن أيضا شرط الذهاب بها إلى نقطة "إكتمالها" أي تحرر الإنسان.

---

[353] المرجع نفسه. ص. 11

2- المنطق التواصلي

2-1- الفعل التواصلي

يعيد هابرماس النظر في عملية العقلنة آخذا بالاعتبار عامل التواصل في تنسيق الفعل كما بينه ميد. يتعامل بهذا المسلك مع آليات تنسيق الفعل في المجتمع الحديث من خلال التمييز بين التنسيق الذي تضمنه المواقف محل الاهتمام وآخر يتم ضمانه من خلال التوافق المعياري[354] ، مما يجعل من الممكن الأخذ بعين الاعتبار نوعين من التنسيق الأكثر انتشارا في الحداثة. على هذا الأساس الجديد، يمكن أن يدمج هابرماس نظرية جديدة للفعل الاجتماعي تأخذ في الحسبان طبيعة المجتمع الحديث وتجنب انحرافات تصنيف فيبر. أيضًا، تساهم هذه النظرية الجديدة في تجاوز الرؤية الاختزالية للعقلانية التي تولدها فلسفة الذات.

يحلل هابرماس نموذج الفعل العقلاني الغائي من خلال اعتباره، كما يفعل فيبر، فعلًا موجهًا نحو النجاح، لأن هدف الفاعل هو تحقيق غايات دقيقة بما فيه الكفاية عن طريق اختيار الوسائل المناسبة، وحساب النتائج المتوقعة للفعل. النجاح هو "ظهور الوضع المرغوب فيه في العالم"، بمعنى آخر، الغاية هي الدافع للفعل. على عكس فيبر، يفترض هابرماس أن الفعل الموجه نحو النجاح يمكن أن يتخذ شكلين: الفعل الأداتي والفعل الاستراتيجي. يتألف الأول من الفعل الساعي لتحقيق غاية بأكثر الطرق فعالية، ويتكون الثاني أيضًا من نوع من الفعل يهدف إلى النجاح، ولكن مع الأخذ في الاعتبار وجود جهات فاعلة أخرى لها مصالح أيضًا والتي قد تتعارض مع تحقيق الهدف الذي حدده الفاعل.[355]

يعتبر الاختلاف بين الفعل الأداتي والفعل الاستراتيجي مهمًا جدًا بقدر ما يكون الفعل الأداتي، بطبيعته، خارج التفاعل الاجتماعي، حتى لو كان من الممكن أن يكون "مرتبطًا" به، في حين أن التصرف بشكل استراتيجي هو تفاعل الاجتماعي. لذلك، فإن العلاقة بالتفاعل الاجتماعي هي التي تميز الفرق بين الاثنين. مع ذلك، تكمن مساهمة هابرماس في نظرية الفعل والنظرية الاجتماعية في تمييز نوع ثالث من الفعل الاجتماعي، ذلك المتعلق بالتواصل: الفعل التواصلي يعيِّن واقع، وهو واقع التفاعل الاجتماعي ويحيل إلى آلية أخرى لتنسيق الفعل الذي لا يقوم على الحساب، ولكن على التفاهم المتبادل. في الفعل الاستراتيجي، تسعى الذات (الأنا) إلى تحقيق غاياتها عن طريق دفع الآخر (التغيير) بالقوة أو

---

354 كما حاول فيبر بالفعل أن يؤسس في "النسخة غير الرسمية" لتصنيفه للأفعال الاجتماعية: هابرماس، 1987، TI، ص 292

355 هابرماس، 1987 ، TI ، ص. 295

بالدهاء أو بالتلاعب ليتوافق مع مصالحها. في المقابل، يتطلب الفعل التواصلي تفاهمًا أو اتفاقًا (فعل تواصلي بالمعنى الضعيف وبالمعنى قوي) يؤدي إلى إنشاء إجماع ذي دوافع عقلانية ويتم قبوله بحرية من قبل الفاعلين: "في المقابل، أتحدث عن الأفعال التواصلية، عندما لا يتم تنسيق خطط فعل الجهات الفاعلة المشاركة من خلال حسابات النجاح المتمحورة حول الذات، ولكن من خلال أعمال التفاهم المتبادل. في الفعل التواصلي، لا يتم توجيه المشاركين في المقام الأول نحو النجاح الخاص؛ إنهم يتابعون أهدافهم الفردية بشرط أن يتمكنوا من الاتفاق المتبادل على خطط عملهم على أساس التعريفات المشتركة للمواقف ".[356]

أولاً، من خلال التمييز بين هذين النوعين من الأفعال (الإستراتيجية والتواصلية) يصنف هابرماس فقط الأفعال الملموسة. ومع ذلك، فإن هذا التمييز ناتج عن إجراء يشير إلى منظور بديل: إنه في الواقع تمايز بين الافعال الاجتماعية وفقًا للموقف الذي يتبناه المشاركون، اعتمادًا على ما إذا كان هذا الموقف موجهًا نحو النجاح أو نحو التفاهم. ليس الفعل الذي هو بحد ذاته استراتيجي أو التواصلي، إنه موقف الفاعل الاجتماعي في التفاعل الذي يكون إما أحدهما أو آخر. إذا كان النشاط التواصلي موجهًا نحو التفاهم المتبادل، فكيف يمكن استيعاب "الهياكل العامة" لعملية التفاهم البيني؟

كانت استجابة هابرماس دقيقة، لأن مفهوم التفاهم البيني ليس، إذا جاز التعبير، مفروضًا على عملية التفاعل الاجتماعي، لكنه موقف يختاره بحرية شركاء التفاعل من أجل تنسيق خططهم للفعل: "مفهوم" التفاهم البيني"، هذه ليست مسألة محمولات يطبقها المراقب عند وصف عمليات التفاهم البيني، ولكن المعرفة النظرية السابقة للمتكلمين الأكفاء الذين يستطيعون بمفردهم التمييز حدسيًا عندما يؤثرون على الآخرين وعندما يتعايشون مع الآخرين؛ المتكلمين الذين يعرفون أيضًا متى تفشل محاولات التفاهم المتبادل ".[357]

في بنية التفاهم المتبادل، التفاهم هو الاتفاق المقبول على أنه صالح من قبل المشاركين في التواصل، ولا يمكن أن يكون نتيجة للتأثير أو التلاعب من الخارج. التفاهم البيني مرادف للاتفاق (أو التفاهم، لأن النسخة الأولى من النظرية لا تفرق بين هذين المفهومين على خلاف الحال في "الحقيقة والتبرير"). ما يجعل هذا الاتفاق محددًا هو حقيقة أنه يقوم على بنية (لغة) قضوية يجب، وفقًا لهابرماس، أن تفي بشروط الموافقة بدافع عقلاني. هذا الأساس العقلاني يعني أن الاتفاق التواصلي ليس توافقًا، ولكنه موافقة يحفزها الاعتراف أو رفض الادعاءات المتعلقة بالصلاحية التي تقدمها الأنا حول موضوع

[356] المرجع نفسه، ص. 295
[357] المرجع نفسه، ص. 296

التفاعل: "الاتفاق الذي يتم الحصول عليه من خلال التواصل له أساس منطقي؛ على وجه الخصوص، و لا يمكن فرضه على أي جانب، سواء كان فعالاً، أو عن طريق التدخل المباشر في موقف الفعل، أو استراتيجياً، من خلال التأثير، والمحسوب للنجاح، على قرارات الشريك. "[358]

إن القول بأن نشاط التواصل مرتبط بشكل أساسي بالتفاهم البيني هو مماهاته مع اللغة نفسها. حول هذه النقطة، يحيل هابرماس إلى فتجنشتاين الذي يعتبر الفهم المتبادل متأصلًا في اللغة بمعنى أنه لا يمكن أن توجد لغة بدون تفاهم: "اللغة ليست، إذا جاز التعبير، وسيلة التفاهم المتبادل، ولكن هي نفسها التفاهم المتبادل." يسمح هذا لهابرماس بجعل الفعل التواصلي الوظيفة الأساسية للغة التي يجب استخدامها من أجل تحقيق اتفاق مبرر عقلانيا بين الأفراد: "التفاهم البيني (أو المتبادل) (Verstandigung) متأصل في اللغة البشرية و هو غايتها النهائية"[359] ومع ذلك، فإن ما يميز الفعل التواصلي عن الفعل الاستراتيجي ليس استخدام اللغة، ولكن استخدام أفعال الكلام من أجل الوصول إلى اتفاق مبرر عقلانيا. بمعنى آخر، إن تحليل أفعال الكلام هو الذي يجعل من الممكن ترسيم الحدود بين الفعل الموجه نحو النجاح والفعل الموجه نحو التفاهم المتبادل.

ظل هابرماس متسقًا إلى حد ما بشأن هذا المفهوم للتفاهم البيني، لكنه لاحظ الانتقادات التي وجهت إليه، ورداً على ذلك قدم تمييزًا بين الفعل التواصلي بالمعنى الضعيف وبالمعنى القوي. وفقًا لإعادة الصياغة هذه، فإن التفاهم المتبادل الذي هو القوة الدافعة وراء الفعل التواصلي يؤدي إما إلى التفاهم أو الاتفاق:"في الفعل التواصلي بالمعنى الأضعف، يتصرف الفاعلون فقط على أساس ادعاءات الحقيقة والصدق؛ في الفعل التواصلي بالمعنى القوي، فهم يتصرفون أيضًا وفقًا لمطالب متعارف عليها فيما يتعلق بالعدالة."[360] مع ذلك، فإن مسألة تحديد بنية هذا التفاهم المتبادل والتي هي في صميم مفهوم التواصل تظل مفتوحة: ما الذي يتكون منه التفاهم البيني، بصرف النظر عما إذا كان يؤدي إلى تفاهم أم اتفاق؟

2-2- التداولية الكلية

انطلاقا من حقيقة أن "الموقف الموجه نحو التفاهم المتبادل" ليس تصرفًا سلوكيًا ولا مسندًا يطبقه مراقب أو طرف ثالث، ولكنه عملية "يمكن للمتحدثين الأكفاء، بمفردهم، تمييزها بشكل حدسي عندما

---

[358] المرجع نفسه، ص. 297
[359] المرجع نفسه، ص. 296
[360] هابرماس، 2001، ص. 62

يمارسون تأثيرًا على الآخرين أو عندما يتفاهمون مع الآخرين. "[361] إن توضيح هذا الموقف يمر بالضرورة عبر محاولات للتفاهم المتبادل بين الأشخاص القادرين على الكلام والفعل للوصول لاتفاق. مثل هذا الاتفاق، بالإضافة إلى شرط عدم وجود العنف، يجب أن يكون: من ناحية، متمايزًا قضويا (بنية اللغة تعني أنه "يجب قبوله على أنها صالح من قبل المشاركين" وليس تأثيرًا بسيطًا)، ومن ناحية أخرى، يجب أن يكون له أساس عقلاني (موافقة "مبررة عقلانيا"): " الاتفاق مبني على قناعات مشتركة. لا ينجح فعل الكلام لأحد الأشخاص إلا إذا قبل الآخر العرض الذي يحتوي عليه، متخذًا (ضمنيًا) موقفًا بنعم أو لا فيما يتعلق بادعاء الصلاحية، وهو أمر مفتوح أساسًا للنقد ... . "[362]

في هذه المرحلة من عملية تطوير البراديغم التداولي، ومن أجل الاستجابة للصعوبات المتعلقة بمفهوم التفاهم المتبادل، يقحم هابرماس "التداولية الكلية".[363] من الواضح أن مركز ثقل هذه التداولية هو عملية التفاهم المتبادل ذاته كعنصر رئيسي يسمح بتمييز بين الفعل التواصلي: "من واجب التداولية الكلية تحديد وإعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم المتبادل".[364]

الحجة التي تبرر هذا اللجوء لهذه التداولية هي عدم التوازن بين معيار متأصل في اللغة (التفاهم) وواقع معاش يتميز بالاختلاف. إن الفعل التواصلي كشكل من أشكال التفاعل الاجتماعي القائم على البحث التعاوني عن التفاهم عبر موقف موجه نحو التفاهم البيني في جوهر غاية اللغة. ومع ذلك، يلاحظ هابرماس: "إذا كان الاتفاق، بالمعنى الكامل، ... ، حالة طبيعية للتواصل اللغوي ، فسيكون من غير المجدي تحليل عملية التفاهم المتبادل."[365] لكنه مجبر على ملاحظة أن هذا ليس هو الحال للأسف. حقيقة العلاقات الاجتماعية أكثر تعقيدًا من المعيارية التي يمكن تصورها، لذلك يكافح الفعل التواصلي لفرض نفسه في الواقع: "ما يسود بشكل عام، هو رمادية المواقف في منتصف الطريق بين عدم التفاهم والخطأ، من جهة، بين الافتقار إلى الصدق الطوعي وغير الطوعي، بين الخلاف المقنع والمفتوح، من ناحية

---

361 المرجع نفسه.

362 المرجع نفسه، ص 297

363 / تلاحظ ميفا كوك أن صفة "كلية" يستخدمها هابرماس لتمييز مشروعه اللغوي عن المشاريع البراغماتية الأخرى التي تهدف أيضًا إلى تحليل سياقات استخدام اللغة. ما يلفت النظر في هذا الاستخدام لمصطلح "كلي" هو حقيقة أن هابرماس يعرب عن عدم رضاه عن المفهوم وقد عبر بوضوح عن ذلك في ملاحظة تمت إضافتها إلى الترجمة الإنجليزية لـ "ما هي التداولية الكونية؟" "، وهو ما يفضل " صوري "والذي، حسب مصطلحاته الخاصة، يربط التداولية الصورية بعلم الدلالة الصوري. تعتقد كوك في تعليقها أن هابرماس يعبر بهذا الاختيار عن فكرته القائلة بأن التحليل الصوري للغة لا يقتصر على التحليل الدلالي. راجع:
Cooke, Maeve, *On the Pragmatics of Communication*, Massachusetts Institute of Technology, (MIT) 1998, introduction p 1-20.

364 هابرماس، 1987 / أ، ص. 329

365 هابرماس، 1987 / أ، ص. 331-332

أخرى، بين الاتفاق المسبق والاتفاق الذي تم التوصل إليه. التفاهم المتبادل هو عملية التوصل إلى اتفاق على الأساس إدعاءات الصلاحية المتفق عليها بشكل متبادل. "[366]

يجد أحد العناصر الرئيسية في بناء هابرماس الجدلي نقطته المركزية في التأكيد على أن هذا الواقع الذي يتميز بالاختلاف ليس، إذا جاز التعبير، الحالة "الطبيعية" الحقيقية، بل هو إنحراف، وضع "غير طبيعي"، مؤقت والتي يمكن بل ويجب تصحيحها باللجوء إلى المناقشة والخطاب المنطقي. نتيجة لذلك، تبرر التداولية الكلية حقيقة أنها نهج يهدف إلى إعادة البناء العقلاني لأساس صحة الخطاب، وتحليل عملية التفاهم المتبادل التي تؤدي إلى الاتفاق. على الأقل هذا ما يتصوره هابرماس: "أقترح أن نصمم برنامج البحث الذي يهدف إلى إعادة بناء أساس صحة الخطاب من خلال مفهوم التداولية الكلية."[367]

في هذا الهدف، يميز التداولية الكلية عن نظريات تحليل الكلام الأخرى. في هذا السياق، من الممكن التمييز بين أربعة مستويات مختلفة من التحليل، ما يسميه هابرماس "التجريدات": أولاً، يشكل تحليل التعبير اللغوي (الجملة) في جوانبه الصوتية والنحوية مجالًا لـ كائن خاص باللغويات "التجريد اللغوي". ثانيًا، تحليل قيمة الحقيقة للعبارة هو المجال المناسب للمنطق "التجريد المنطقي". ثالثًا، تحليل السياق الاجتماعي المحدد للألفاظ الموضوعة هو المجال المناسب للتداولية التجريبية "التجريد الاجتماعي اللغوي". رابعًا، ما يهمنا بشكل خاص في هذا السياق، تحليل الكلام دون تحديد السياق (التعبير اللفظي عن النية، إقامة العلاقات بين الأشخاص) على وجه التحديد نظرية الأفعال الإنجازية، أي تحليل المستوى التواصلي، هو المجال المناسب للتداولية الكلية: "التجريد الخاص بالتداولية الكلية: إنه يتجاهل جميع السياقات المحددة على المستويات المكانية والزمانية والاجتماعية للاحتفاظ فقط "بالألفاظ الموضوعة بشكل عام "، وبالتالي نحصل على الوحدات الأولية للخطاب."[368]

أن للتعبير عند هابرماس وظيفة ثلاثية: وصف شيء ما بواسطة جملة، والتعبير عن نية المتحدث، وإقامة علاقة شخصية بين المتحدث والمستمع. يتم قياس كل وظيفة مقابل شروط الصحة الكلية التي هي الحقيقة للأول، والصدق للثاني والصحة للثالث. بالتالي، يمكن النظر في كل فعل كلام وفقًا لمعايير تحليلية محددة. على أساس هذا التمييز، فإن تحليل المحتوى الافتراضي للكلام هو موضوع نظرية الجملة الأولية؛ بينما تدرس نظرية التعبير القصدي المحتوى المقصود المتعلق بالمتحدث؛ أخيرًا، تدرس نظرية أفعال الكلام القوة الانجازية وإقامة العلاقات بين الأشخاص.

---

[366] هابرماس، 1987 / أ، ص. 332

[367] هابرماس، 1987 / أ، ص. 333-334

[368] هابرماس، 1995، ص. 87

يشير هذا التمييز إلى الفرق بين الجملة وفعل الكلام. ناقش هابرماس هذه النقطة مطولًا، وأكد مرارًا أن الجملة هي موضوع علم اللغة بينما فعل الكلام هو موضوع التداولية، لكن هذا مجرد مثال واحد على هذا التمايز. ما يثير اهتمامنا بشكل خاص في السياق الحالي هو تأكيده على أن الجملة ليست مرتبطة بالفعل بينما هذا الارتباط هو في صميم فعل الكلام. هذا الاختلاف الكبير يفسر جزئيًا اختيار هابرماس لدراسة فعل الكلام ضمن التداولية الكلية: ما يهدف إليه من وراء الأوصاف التداولية البسيطة هو إعادة بناء الشروط التي تجعل من الممكن النظر في نمط تنسيق الفعل على أساس التفاهم المتبادل (أو الاتفاق بالمعنى القوي والضعيف) بمعنى آخر، لإعادة بناء مفهوم الفعل التواصلي في مكونين رئيسيين: النشاط (الفعل) والتواصل.

في النسخة الأولى (التي عُرضت على وجه الخصوص في "نظرية الفعل التواصلي") ، يستند هابرماس على تمييز أوستن[369] بين الأفعال التعبيرية و الانجازية والتأثيرية ، ولا سيما تأكيد الأخير أن المكون الانجازي وحده هو الذي يحدد معنى الفعل الكلامي "بينما تبقى التأثيرات خارج معنى ما يقال".[370] في المحصلة ، فإنه يأخذ بهذا التمييز بين أفعال الكلام لفصل الأول والثاني عن الثالث: الفرق بين الأفعال التعبيرية و الأفعال الإنجازية هو على مستوى تحليلي فقط بقدر ما المحتوى المقترح مرتبط بطريقة عمل اللغة ؛ في حين أن الاختلاف بين هذين الفعلين وأفعال التأثير جوهري بقدر ما تكون التأثيرات خارجة عن الجانب التعبيري والانجازي للفعل اللغوي. على أساس هذا التمييز، فإنه يصوغ الفرق بين الفعل التواصلي والفعل الاستراتيجي على الفرق بين الانجازي والتأثيري: "وبالتالي، فأنا أعول في تفاعلات الفعل التواصلية التي تتم بوساطة اللغة حيث يتابع جميع المشاركين من خلال أفعالهم اللغوية أهدافًا إنجازية، وهذه الأهداف فقط. من ناحية أخرى، أعتبر، كعمل استراتيجي عبر واسطة اللغة، التفاعلات التي يرغب أحد المشاركين فيها على الأقل في التأثير من خلال أفعاله اللغوية على مشارك آخر".[371]

لا يكتفي هابرماس بهذه القراءة النقدية لكونه يذهب الى حد تعديل نظرية فعل الكلام عند أوستن. في الواقع، على عكس هذا الأخير، يُبين هابرماس أن كل فعل كلام يحتوي على عنصرين: التعبيري والانجازي معا. بعيدًا عن حدود تحليلات أوستن، يبدأ الانتقال من التداولية إلى علم الاجتماع من خلال ربط أفعال الكلام بآليات تنسيق الفعل. يقوم الفاعلون، من خلال متابعتهم أهدافهم

[369] هابرماس، 1987، TI، ص. 298

[370] المرجع نفسه.

[371] المرجع نفسه، ص 304

الانجازية، بتنسيق خطط الفعل التي يتبعها كل فرد على أساس اتفاق. لتحديد شروط هذه "الاتفاقية"، من الضروري البدء من موقف الشخص الذي يشارك في التواصل وليس من منظور مراقب خارجي: "هذه الشروط لا يمكن أن تتحقق من جانب واحد، لا فيما يتعلق بالمتحدث ولا فيما يتعلق بالمستمع؛ على العكس من ذلك، فهي الشروط المطلوبة للاعتراف البيذاتي بادعاء لغوي والذي ينشئ عادةً، بالنسبة لأفعال الكلام، اتفاقًا محددًا فيما يتعلق بالمحتوى، والتزامات كبيرة لنتائج التفاعل "[372]

في النتيجة، فإن الاتفاق مرتبط بفهم فعل الكلام، وبالنسبة لمن يشارك في التواصل، فإن هذا الفهم مشروط بمعرفة "ما يجعله مقبولاً"، وهذا القبول مرتبط بـ الموقف الذي اتخذه المستمع "نعم" أو "لا" فيما يتعلق بادعاء المتحدث. ويترتب على ذلك أن النظرية الاجتماعية للفعل، التي تسعى إلى تحديد الآليات التي تقوم بتنسيق الأعمال، يجب أن تكون قادرة على تحديد ما يحفز الفاعل على قبول فعل الكلام، والذي يعود إلى تحديد "الشروط الكلية للتفاهم المتبادل ".[373] الاتفاق الراسخ عن طريق البرهنة، وليس بالقوة أو الإكراه أو التأثير هو مصدر للتضامن في العمل وسيكون له قوة الالتزام العملية، لتنسيق الأفعال.

3-2- أساس صلاحية الخطاب

في هذا المستوي يمكن فك رموز أهداف نقد هابرماس لإتجاهي المنعطف اللغوي: ما يسعى إلى تبريره ليس الكلام نفسه، بل قوته الإنجازية بقدر ما تسمح بتنسيق الفعل. بهذا المعنى، فإن التجذير التداولي للمنعطف اللغوي أمر حتمي من أجل تحقيق هذا الهدف. يجب تحليل ثلاثة مستويات معًا: المعنى (المرتبط بالقبول)، والاعتراف البيذاتي والإدعاء لغوي الذي في أساس الالتزامات التي تشكل أساس لتنسيق الفعل. تركز العملية الحجاجية بأكملها على المستوى التداولى من أجل تبرير هذا الارتباط التأسيسي للبراديغم التواصلي. التفاهم البيني له قيمة معيارية فقط بقدر ما يمكن من إعادة بناء أساس صلاحية الخطاب على أربع ادعاءات بالصلاحية تشكل جوهر التفاهم المتبادل: الوضوح، والحقيقة القضوية، والصدق التعبيري والعدالة والمعيارية.

---

[372] المرجع نفسه، ص 307

[373] هابرماس. 1987 / أ، ص. 319

في إطار منطق التداولية الكلية، تشكل ادعاءات الصحة الأربعة هذه الهيكل الكلي لأفعال الكلام. من الأهمية بمكان، كما تبين كوك، " أن يثبت هابرماس ثلاثة "أشياء": الأول هو أن التواصل اليومي مرتبط بادعاءات الصحة التي تتطلب إجابة بـ "نعم" أو "لا"، الثاني، إثبات أن هذه الادعاءات مختلفة في العدد والأنواع، الثالث هو: مع كل فعل خطابي يقدم المتحدث ثلاث ادعاءات بالصلاحية في وقت واحد.[374] في غياب هذه العملية البرهانية، لا يستطيع إثبات الصلة بين فعل التواصل وتنسيق الفعل، وهو أمر ضروري لمعيارية التواصل.

بالتفصيل، الوضوح لا يشكل ادعاءً للصلاحية، بل هو "شرط للتواصل" لأنه يشير إلى الجانب النحوي للتعبير الذي يجعله مفهومًا. هذا يعيدنا إلى الفرق بين الجملة (الوحدة الأساسية للغة) وفعل الكلام (الوحدة الأولية للكلام): شروط نجاح فعل الكلام تتطلب وضوح الفعل، بينما لا تعني الصياغة الصحيحة نحويًا بالضرورة أنها فعل كلام ناجح، لذلك فإن الوضوح شرط ضروري، لكنه غير كافٍ لـ "قبول" فعل الكلام.

على عكس الجملة، يجب أن يفي فعل الكلام، بالإضافة إلى الوضوح، بثلاثة ادعاءات أخرى للصحة: الحقيقة القضوية ، والصدق ، والعدالة المعيارية. ضمنيًا، يثير الفاعلون الاجتماعيون المنخرطين في النشاط التواصلي ثلاثة مطالبات بالصلاحية من خلال فعل الكلام، يثير المتحدث ادعاءًا بالحقيقة القضوية ، والتي تمثل حقيقة المحتوى المنطوق ، عندما يشير إلى شيء ما في العالم الموضوعي. أيضًا، يدعي المتحدث الصدق التعبيري عندما يشير إلى شيء ينتمي إلى عالمه الذاتي (التجارب الحية الذاتية التي يتمتع بامتياز الوصول إليها). بالإضافة إلى ذلك، يطرح المتحدث مطالبة بالعدالة المعيارية أي ان فعل كلامه يقع ضمن حدود المعايير والقيم السارية، أي يتوافق مع السياق المعياري الموجود في العالم الاجتماعي، والذي تحدده مجموعة من القواعد، المعايير والقيم العملية التي تم تأسيسها بالفعل اجتماعيا. يتكون هيكل أي فعل كلام من ادعاءات الصحة الأربعة هذه، والتي تشكل أساس صحة الكلام.

يحدِّد هابرماس أن كل فعل كلام منطوق يُصدر إجباريًا أربع ادعاءات للصحة: "إنها كلية، لذلك يجب دائمًا إصدارها في وقت واحد والاعتراف بها على أنها مبررة، على الرغم من أنه لا يمكن تصنيفها في وقت واحد."[375]

---

[374] Cooke, Maeve, *On the Pragmatics of Communication*, Massachusetts Institute of Technology, (MIT) 1998 p.52

[375] هابرماس، 1987 / أ، ص. 408

ينتج التفسير من قبل المستمع للفعل المعلن (يمكن الإشارة إلى واحدة منها فقط كموضوع في كل مرة) من القوة الإنجازية التي "تحدد أي ادعاء بالصحة يثيره المتحدث بتعبيره، وكيفية إدعاه ولأي غرض. "[376]

يقرن هابرماس نوعًا معينًا من أفعال الكلام بكل من ادعاءات الصحة: أفعال الكلام التقريرية تتناول الحقيقة القضوية ؛ تصنف أفعال الكلام التعبيرية ادعاء المتكلم بصدقه ؛ تحدد أعمال الكلام المنظمة صحة العلاقات الشخصية التي تم تأسيسها في نشاط التواصل.

يتم تحديد صحة أفعال الكلام في المواقف التواصلية من خلال ادعاءات الصحة التي تشكل معًا أساس صحة الكلام. إنها تشكل النظام المعياري للقواعد (المعايير) التي تضمن التفاهم المتبادل، والذي ليس سوى موافقة المشاركين في التفاعل على صحة أفعالهم المنطوقة: "التفاهم المتبادل هو عملية التوصل إلى اتفاق على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المتفق عليها بشكل متبادل."[377] يتناسب هذا الاتفاق مع الاعتراف البيذاتي مع ما يسميه هابرماس "الإجماع الأساسي" القائم أيضًا على أساس "الاعتراف المشترك"[378] بالادعاءات المتبادلة بالصلاحية.[379]

يعتمد التواصل على التزام ضمني ومتبادل بين المتكلم والمستمع، يتعهد فيه المتكلم صراحة بأن يبرر صحة أفعاله وآرائه ومعتقداته، ويتوقع أن يتخذ المستمع موقفًا نقديًا من جانبه، الذي يمكنه إما قبول أو الطعن في الادعاء المقدم. من خلال الاعتراف بادعاء الصلاحية، يقبل المستمع العرض من المتكلم، أي الالتزامات التي يقدمها. بعبارة أخرى، فإن الاعتراف البيذاتي هو الذي يحدد نجاح فعل الكلام: "القوة الانجازية لفعل الكلام المقبول تكمن في واقع أنه يمكن أن يجعل المستمع يثق في الالتزامات التي قدمها المتكلم."[380] الاتفاق، وبصورة أدق الإجماع (الاعتراف البيذاتي بادعاءات الصلاحية) هو شرط لتنسيق خطط الفعل. يساعد الفعل الناجح (المقبول) في تنسيق بين خطط الفعل الفردية، وهو يسمح بذلك بقدر ما تسمح قوى المشاركة المتأصلة في أفعال الكلام بإقامة علاقة بين الأشخاص.

أحد العناصر الأساسية لنشاط التواصل هو أنه يقف بين نظرية الفعل ونظرية المعنى. في الواقع، هدف إعادة البناء العقلاني للقواعد الكلية والافتراضات المسبقة اللازمة للأفعال الموجهة نحو التفاهم المتبادل (التداولية الكلية) ليس سوى القوة المنسقة لعمل أفعال الكلام. لإبراز هذا الرابط، يشير

---

[376] هابرماس، 1987، TI، ص. 288

[377] هابرماس، 1987 / أ، ص. 406

[378] المرجع نفسه.

[379] المرجع نفسه.

[380] المرجع نفسه، ص 404

هابرماس إلى منظور أولئك الذين يشاركون في هذا التبادل التواصلي. في النهاية، فإن رد فعل المستمع هو الذي يحدد مصير هذا الفعل. بشأن هذا المعطى الحاسم في كل البناء النظري للفعل التواصلي، يحدد هابرماس ثلاثة مستويات من رد الفعل المستمع تجاه فعل كلام: "1) يفهم المستمع التعبير، أي أنه يفهم معنى ما يقال؛ 2) يتخذ المستمع موقف "نعم" أو "لا" بشأن إدعاء أثير بفعل كلام، أي أنه يقبل أو يرفض عرض فعل الكلام؛ 3) وبعد الاتفاق، يوجه المستمع فعله وفقًا للالتزامات المنصوص عليها في الاتفاقية. "[381] أفعال الكلام هذه أو هذه الادعاءات التي تقدمها بشأن صلاحيتها، يمكن إما الطعن فيها أو دحضها أو قبولها بشكل نهائي. يرتبط قبول ادعاءات الصحة هذه بالمبررات التي يمكن أن تدعم هذه الصلاحية.

2-4 - المناقشة والحجاج.

يسهب هابرماس في إقامة الحجة على أن التداولية الكلية، بقدر ما تحدد الشروط العامة للتفاعل التواصلي تثبت مثل أعلى للتواصل المؤدي إلى الإجماع. هذه الشروط هي أيضا الإطار المعياري للتفاهم المتبادل. في الوقت نفسه، يذكر أن "الفعل الموجه نحو التفاهم المتبادل لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتباره الحالة الطبيعية التي نلتقي بها في كل مكان ودائمًا في الممارسة اليومية للتواصل".[382] يتم تقديم هذا المثل الأعلى كمقتضي معياري، وهو الإطار النظري الضروري عندما تصبح ممارسة التواصل إشكالية.

في الواقع، المستمع هو الذي يقرر نجاح الفعل التواصلي بقبوله ادعاءات المتكلم بالصلاحية، أو الطعن فيها. يطور هابرماس الجزء الثاني من "نظرية الفعل التواصلي"، أي نظرية الحجاج، للإستجابة للموقف الذي يصبح فيه المسار الصحيح للفعل التواصلي إشكاليًا. عندما يتم الطعن في أحد الادعاءات من قبل واحد على الأقل من المحاورين، وهو ما يؤدي مباشرة إلى تعطل الإجماع. هذا الخلاف، الذي يحل محل الإجماع، ينقل المحاورين من التواصل إلى المناقشة. في غياب تبرير فوري لادعاءات الصلاحية التي يضمنها عالم الحياة (مفهوم تكميلي لنظرية الفعل التواصلي بمعنى أنه أفق البديهيات الثقافية واللغوية)[383]، تتطلب المناقشة تبريرًا صريحًا لـ هذه الادعاءات. بهذا المعنى يرى هابرماس المناقشة على أنها شكل فكري للتواصل: "يمكن تصور الحجاج على أنه استمرار من خلال الوسائل الفكرية للفعل الموجه نحو التفاهم

[381] هابرماس، 1987، TI، ص. 306
[382] هابرماس، المرجع نفسه، ص. 154
[383] سيتم تناولها بالتفصيل في الجزء الثالث، الفصل السابع

المتبادل."[384] هدف المناقشة هو التحقق من صحة الآراء والحقائق والمعايير وما إلى ذلك، وتتناول صحة ادعاءات الصحة هذه. في فعالية المناقشة يمكن الإيفاء بالادعاءات المقدمة والتي لم يتم التحقق من صحتها على الفور في الممارسة اليومية للتواصل.

ومع ذلك، فإن هذا التمشي يتعلق فقط بادعاءات الصحة الخطابية. بهذا المعنى، ما يمكن أن يكون موضوع نقاش هو فقط الحقائق القضوية والعدالة المعيارية، لكنهما لا يخضعان لنفس منطق المناقشة، ذلك أن إدعاءات الحقيقة هي موضوع مناقشة نظرية في حين تكون إدعاءات العدالة المعيارية موضوع مناقشة عملية.

تنبع الأهمية القصوى للحجاج من طبيعة الإجماع المؤهل الذي لا يكون ممكنا إلا بالاستناد على حجة. إنه التمشي المناسب لحل الوضعية الذي يطرحها ادعاء للصحة أصبح إشكاليا بفعل إعتراض المستمع عليه. رغم أنه في الخطاب، وبالتالي في الحجاج، تتجلى العقلانية المحددة المتأصلة في الفعل التواصلي، الا انه في المقابل، يظل أقل النقاط تحليلا في اعتبارات هابرماس النظرية رغم دسامة تحليل الفعل التواصلي في عمومه. إذا كانت المناقشة جهد تعاوني لاستعادة الإجماع في التواصل، فإن الحجة "تأخذ مكانها في ممارسة التواصل لكونها تمكن من تسوية الاختلافات بوسائل أخرى غير العنف أو استراتيجيات التلاعب.[385]"

في هذه المستوي، ترتبط المفاهيم الثلاثة التي اشتغل عليها هابرماس: التواصل، النقاش، والحجاج، بشكل دقيق، لأن كل مفهوم، في الوقت نفسه الذي يحيل فيه إلى الآخر، ليس له نفس المعنى. لاحظ كريستيان بوشيندوم ، في التعليقات المنتشرة حول هذه النقطة ، حدوث خلط غير مبرر بين هذه المفاهيم الثلاثة رغم أنها تشير إلى ثلاث ممارسات مختلفة حتى لو كانت تحيل إلى نفس مجال النشاط الخطابي وهو التفاهم المتبادل: "الحجاج والتواصل والمناقشة ليس لها نفس الوضع النظري ولا نفس الوظيفة العملية ؛ بصفة عامة ، يمكننا القول أن التواصل هو الفعل الأساسي (يوجد تواصل عندما يتفق مجموعة من الناس تلقائيًا على شيء في العالم وعلى الفعل الذي من المحتمل أن ينجزوه) ؛ بينما النقاش هو نشاط فكري يحدث فقط عندما يتعطل التواصل (أي عندما لا يكون الاتفاق على شيء ما في العالم والفعل الواجب إنجازه بديهيًا) ، ويهدف إلى استعادة الاتفاق، وبالتالي التواصل؛ أخيرًا، الحجاج هو الشكل المنسق والمدروس الذي يتخذه النشاط اللغوي في النقاش."[386] في "الحقيقة والتبرير" ، يؤطر هابرماس

---

[384] هابرماس، 1987، TI، ص. 41

[385] Ganty, Etienne, *Penser la modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997.p.84

[386] Bouchindhomme C., *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002. p.23

هذا التمايز بالحديث عن "تقاطع" بين هذه الممارسات المختلفة: "بالمرور من التواصل إلى الحجاج ، يمكن التعامل مع الادعاءات بصدق العبارات بأسلوب احتمالي وتقييمها في ضوء الحجج."[387]

الرهان الرئيسي لنظرية الحجاج هو توضيح القوة العقلانية والتحفيزية للحجة، والتي تشير إلى قدرتها على إقناع المشاركين في المناقشة، وكذلك قدرتها على تحفيز الإجماع. الحجاج هو نوع الخطاب الذي يضع فيه المشاركون ادعاءات الصلاحية "التي هي موضوع خلاف" موضع نقاش، والمكون الوحيد لهذا الخطاب هو الحجج التي تبرر قبول أو نقد ادعاء الصلاحية.[388]

يوضح هذا التعريف نطاق نظرية الحجاج ورهان الإجراء الحجاجي الذي يتمثل في الدافع العقلاني وقدرته على تأكيد صحة التعبير الإشكالي من خلال "قوة أفضل حجة "[389]، وبشكل أكثر دقة:" قوة الحجة تجعل من الممكن التوصل إلى الإجماع. "[390] يقدم الحجاج كمنطق تداولي لأن المناقشة لا تتعلق حصرياً بجانب أو محتوى الكلام، بقدر ما تشير بشكل أساسي إلى جانب الالتزام العملي الذي تفترضه أفعال الكلام. تم توضيح هذا المكون (الحجاج) بالفعل منذ نشر "النظريات المتعلقة بالحقيقة"[391]، فإن الأمر يتعلق، في الواقع، بـ"العلاقات الداخلية بين الوحدات البراغماتية"[392] ومنذ ذلك الوقت أي في سبعينات القرن الماضي، رصد هابرماس عند تولمين المستوى المناسب من التحقيق لمنطق المناقشة هذا، وساوق البنية الكلية للحجاج، الذي حينه تولمين.[393]

لا يشير هذا الشكل المنطقي للمناقشة الذي يتحقق عبر الحجاج إلى الصلاحية التجريبية أو الأنطولوجية، ولا إلى صحة التماسك الخالص لإدعاء الصلاحية، بل إلى الصلاحية التي تحقق عبر الإجماع، أي الاتفاق (بالمعنى القوي للفعل تواصلي) أو التفاهم (بالمعنى الضعيف) بين المشاركين في المناقشة ؛ إنه يخضع " لقوة الحجة الأفضل". يوضح كريستيان بوشندوم التمييز بين الحجة الأقوى والحجة الأفضل ببيان أن المشارك في النقاش "يطيع بعبارة أخرى" القوة "غير القسرية لأفضل حجة - والتي لا يمكن أن تكون أفضل حجة" مطلقًا "(وهو الإطلاق الذي لا معنى له)، ولكن أفضل حجة في هذه الحالة ".[394]

باختصار، فإن نظرية الحجاج تحدد الخصائص العامة للخطاب الحجاجي. يخرط المشاركون في المناقشة في الحجاج من أجل البحث التعاوني عن الإجماع. يتميز هذا النقاش بتبادل الحجج التي تهدف إلى

---

[387] هابرماس، 2001، ص. 284

[388] هابرماس، 1987، TI، ص. 34

[389] هابرماس، 1987 / أ، ص. 308

[390] المرجع نفسه، ص 307

[391] المرجع نفسه، ص 308

[392] هابرماس، 1987، TI، ص. 309

[393] المرجع نفسه، ص 42

[394] Bouchindhomme C., *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002. p.20

تبرير الادعاءات بالحقيقة أو العدالة المعيارية. يجب أن تعمل الحجج، الخاضعة لشروط القبول من قبل جميع المشاركين، على التحفيز العقلاني للمحاورين على الاعتراف بأن الادعاء مبرر. بهذا المعنى، يجوز القول إن نظرية الحجاج تسمح بصياغة نموذج مناقشة "مثالي"، لا يمكن أن يكون ممكنًا إلا من خلال افتراض "حالة الكلام المثالية": "من خلال الانخراط في مناقشة، من المستحيل على المشاركين ألا يفترضوا بشكل متبادل أن الشروط المثالية لوضع الكلام قد تم الوفاء بها في حدها الأدنى."[395]

2- 5- المفترضات المثالية للنقاش: أمثلة التواصل

لا يمكن للمناقشة، التي تهدف إلى التفاهم البيني، الاستغناء عن الحجاج، الذي بدوره لا يمكنه الاستغناء عن "الافتراضات" أو "الأمثلة" التي يميزها هابرماس على أنها "وضع مثالي للكلام". إنه، في الواقع، أحد أكثر المفاهيم إشكالية في البراديغم التواصلي والأكثر مناقشة بسبب وضعه "غير الواضح". بصرف النظر عن الجدل الذي نتج عنه، من الممكن تحديده كعنصر معياري للتواصل يقدم نفسه كمعيار يجعل من الممكن رصد إجماع حقيقي ضمن أشكال مفترضة فقط من الإجماع. إن إجراء المناقشة لا يتم عشوائيا، بل يجب أن يفي بشروط يقدمها هابرماس على أنها افتراضات للحجاج والتواصل. في الواقع، لا يمكن اعتبار المناقشة ذات معنى للفعل التواصلي إلا إذا كان لكل مشارك نفس الفرص لاستخدام أفعال الكلام وتقديم الحجج. يلتزم كل مشارك في المناقشة بتقديم وصف لما يقوله لأن ما يقال يجب أن يكون واضحًا ويدعي أنه صحيح. يجب أن يكون البحث عن اتفاق مع المحاور على أساس الحجاج، أي على أساس ادعاءات الصحة. في "إيتيقا النقاش"، يسرد أربعة على الأقل: "لا يمكن لأي شخص الانخراط بجدية في حجة إذا لم يفترض وضع الكلام المثالي الذي يضمن من حيث المبدأ العلنية والمساواة في المشاركة وصدق المشاركين والمواقف غير المقيدة، إلخ. "[396]

يجب أن تكون المشاركة في المناقشة موجهة نحو التفاهم والبحث التعاوني من أجل الإجماع. يجب أن تكون المناقشات خالية من جميع القيود، باستثناء أفضل حجة. إضافة إلى ما سبق ينبغي أن يتم استبعاد جميع الحجج القائمة على السلطة أو الترهيب أو التهديد. لا يكون الإجماع حقيقيا إلا وفقا لقوة أفضل حجة. لتحقيق هذه الغاية، يجب أن يضمن وضع الكلام المثالي، أولاً وقبل كل شيء إشراك الجميع

---

[395] هابرماس، 1988. ص. 383

[396] هابرماس، 1992، ص. 122

في المناقشات (العلنية)، ويجب أن تكون العملية الحجاجية واسعة قدر الإمكان لكل من يمكنه المساهمة بطريقة هادفة و لا يمكن استبعاد كل من يريد المشاركة. بعد ذلك، يجب أن يضمن وضع الكلام المثالي حقًا متساويًا في المشاركة في المناقشات، بحيث يكون للمشاركين المحتملين فرصة متساوية لمواصلة المناقشات والتحدث عن المسألة قيد المناقشة وتقديم الحجج. بعبارة أخرى، يجب استبعاد جميع الامتيازات. أخيرًا، يجب أن يضمن وضع الكلام المثالي أيضًا صدق وشفافية جميع المشاركين. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يضمن عدم وجود أي قيود تجريبية، سواء كانت خارجية أو داخلية للمناقشات.

على إثر أبل، استلهم هابرماس فكرة بيرس عن "مجتمع العلماء" الذي يصف حالة الكلام المثالية في "النظريات المتعلقة بالحقيقة": "إنني أسمي حالة الكلام المثالية التي لا يتم فيها إعاقة التواصل، لا من خلال إجراءات خارجية طارئة، ولا بسبب قيود متأصلة في بنية التواصل ذاتها. يستبعد وضع الكلام المثالي التشوهات المنهجية للتواصل ".[397]

ما يطرح مشكلا في وضع الكلام المثالي ليس تعريفه، بل وضعه. التفسير الذي قدمه هابرماس دقيق: فهو يشير إلى "افتراض حتمي"[398] لأي مناقشة حجاجية تهدف إلى التفاهم البيني وليس ظاهرة تجريبية لأنها غير موجودة بالفعل ولا يمكن أن توجد في المستقبل. في الواقع، هذا الوضع المثالي لا يتوافق مع أي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية. في ظروف الحياة الواقعية، تخضع المناقشة لضرورات الحياة الواقعية بحيث يكون التحقيق الكامل لهذه الظروف المثالية أمرًا مستحيلًا. من ناحية أخرى، فهو ليس "بناء تجريدي خالص وبسيط"[399] بقدر ما هو ضروري لتقدم أي مناقشة. مكمن صعوبة هذا الوضع هو كونها في الوقت نفسه ضرورية دون أن تكون تجريبية وليست في أفق الممكن ولكنها شرط إمكان الأجماع. هذا الوضع الخاص كان في قلب نقاش مطول بين القراء والمعلقين، ولكن في النهاية يتبناه هابرماس متبعا في ذلك على الأرجح بيرس. ليست شروطا مثالية ولكنها شروط نابعة من تعقيدات الوضعيات الفعلية للنقاش لذلك يمكن القول عنها إنها وضعية يقع إعادة بنائها عقليا كإطار مثالي ممكن دون أن يكون مثاليا أو وفق مثال يبنيه الفكر بشكل محض.

هذه الافتراضات، التي تنظم عملية الحجاج، تم إدراجها في ممارسة المناقشة على أنها مثالية وضرورية. بالتالي، فإن الانخراط في مناقشة يعني الالتزام باحترام الافتراضات التداولية التي لا يمكن تجاهلها في أي حجة، والتي تشكل الإطار المعياري للمناقشة.

---

[397] هابرماس، 1987 / أ.، ص. 322-323
[398] هابرماس، 1987 / أ.، ص. 326
[399] المرجع نفسه

وفقًا لهابرماس، تخضع أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية لقيود بنيوية يخضع لها النشاط التواصلي، مما يعني أنه: "... من المستحيل تمامًا أن نحقق دائمًا (أو حتى في كثير من الأحيان) هذه الافتراضات التداولية غير المحتملة، والتي ننطلق منها على أي حال في الممارسة اليومية التواصل، وحتى التي يجب أن نبدأ منها - بمعنى المقتضي المتعالي."[400]

3 - العقل التواصلي

يواكب مفهوم التفاهم البيني (التواصل) مفهومًا تفاضليًا[401] للعقل هو مفهوم العقل التواصلي. تنبع شرعية هذا المفهوم من عدم التوافق بين طبيعة العقلانية المتأصلة في نموذج فلسفة الوعي مع متطلبات العقلانية الناشئة عن الفعل التواصلي. في الواقع، فإن العقل المتمحور حول الذات الذي يواكب براديغم الوعي يركز على الفرد الفاعل (المنفرد) المواجه للعالم. يبين هابرماس أنه بعد التغيير إلى براديغم التواصل، فإن معنى ما هو "عقلاني" يتغير بشكل جذري.

من الواضح أن التحليلات المطولة في بداية المجلد الأول من "نظرية الفعل التواصلي" تشير إلى مركزية هذا المفهوم في مشروع هابرماس الفلسفي وأنه يبرهن بطرق شتى على مشروعية إنجاز التغيير لا فقط في بعد من أبعاده ولكن في عمقه وفي محوره الأساسي. ووفقًا لمقتضيات البراديغم التواصلي، فإن العقل التواصلي يتخلى عن كل دلالة جوهرية؛ لم يعد يظهر باعتباره "جوهر" سواء كان ذاتيا أو موضوعيًا، بل كمسند: لم يعد السؤال يتعلق بـ " العقل "، ولكن بـ " ما هو عقلاني ". نتيجة لذلك، يفضل هابرماس التحدث عن العقلانية بدلا عن العقل. هذه العقلانية كما يؤكد هابرماس: "... لا يتعلق بامتلاك المعرفة، ولكن كيف يكتسب الأشخاص البارعون في الكلام والفعل المعرفة ويستخدمونها."[402]

---

[400] هابرماس، 1988، ص. 385

[401] المصطلح يعود إلى لوي كيري راجع

Louis Quéré, Cf. : *Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales*, in *Habermas, la raison, la critique*, coll. « Procope », Paris, Ed. Du Cerf, 1996, p.113

[402] هابرماس، 1987، TI ، ص. 25

تكمن العقلانية في الطريقة التي يستخدم بها الناس المعرفة والتي يتم فيها استخدام التعبيرات الرمزية، ويتم التعبير عنها في قدرة القضايا على التأسيس والنقد ".[403] العنصر التكويني لهذه العقلانية التواصلية هو الرابط الذي تسلط عليه الضوء بين العقلانية واللغة: هذه العقلانية متضمنة بالفعل في كل تعبيرات اللغة. إنها ليست لغة بالمعنى العام للمصطلح (استخدام الرموز اللغوية)، ولكن الاستخدام التواصلي (لأغراض التفاهم المتبادل) هو شرط إمكانية المعرفة وبالتالي العقلانية: "بمجرد أن نتصور، من ناحية أخرى، المعرفة التي تتم عبر وساطة التواصل، عندئذ تقاس العقلانية بالاستناد على الملكة التي للأشخاص المشاركين في التفاعل، لتوجيه أنفسهم وفقًا للمتطلبات الصلاحية التي تستند إلى الاعتراف البيذاتي".[404]

إن معرفة يمكن أن يقال عنها عقلانية عندما تكون نتيجة مداولات بيذاتية وخالية من أي معيار عدى معيار أفضل حجة. لا يقتصر هذا الفحص العقلاني على ادعاءات الصحة المعرفية، بل يمتد إلى قضايا ذات الطبيعة المعيارية أو التعبيرية. إن إثبات صحة المعايير الأخلاقية وكذلك صحة الأحكام القيمية هو نتيجة عملية التفاهم البيني ومنطق تداولي للحجاج. وهو ما يعني عكسيا أن أي قيمة أو شعور يتهرب من التقييم البيذاتي يعد فاقدا للمنطقية.

تشير الطبيعة الإجرائية الأساسية للعقلانية التواصلية إلى أن هذه "العقلانية لا تمتلك بالتالي معايير محددة أو رؤية كلية لتفرضها على أعضاء المجتمع، لكونها تقف عند أن تقديم لهم إجراءً لتقييم صحة المفاهيم الحالية في عالم الحياة."[405] بعبارة أخرى، إنها عقلانية ترتكز على أساس صحة الخطاب.

إن المفهوم الهابرماسي للعقلانية التواصلية عملي بشكل أساسي، ويمثل وحدة أشكال العقلانية كما يؤكد هابرماس على ذلك خاصة في "الحقيقة والتبرير". في الواقع، رداً على نقد شنادلباخ لاختزال هابرماسي مفترض للعقلانية في العقلانية الخطابية، فإنه يميز ثلاثة جذور مختلفة للعقلانية: "... نطبق المسند" العقلاني "في المقام الأول على الآراء والأفعال وأفعال الكلام، لأنه في البنية القضوية للمعرفة، وفي البنية الغائية للفعل، وفي البنية التواصلية للخطاب، نلتقي بجذور مختلفة من العقلانية. "[406] بذلك ، لم تعد العقلانية تختزل إلى العقلانية التواصلية، والتي، من جانبها، لا تشكل "البنية الشاملة" للأشكال الأخرى للعقلانية، ولكنها تشكل أحد "الهياكل المركزية الثلاثة". ومع ذلك، فإن العقلانية المعرفية والعقلانية الغائية مرتبطان ببعضهما البعض فقط من خلال العقلانية الخطابية "الناتجة" عن العقلانية التواصلية: إنها "تدمج" الأشكال

---

[403] Grondin, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993 p.116

[404] هابرماس، 1988، ص. 372

[405] المرجع نفسه، ص 106

[406] هابرماس، 2001 ، ص. 45

الأخرى للعقلانية: "في مثل هذا النموذج من البني المركزية التي تنسجم مع بعضها البعض، فإن إمتيازعقلانية المناقشة ليس في التأسيس، ولكن في الإدماج."[407]

تكمن ميزة العقلانية التواصلية في حقيقة أنها مدرجة في النشاط اليومي وتشارك مباشرة في الحياة الاجتماعية من خلال حقيقة أن أفعال التفاهم البيني تلعب دور آلية تنسيق الافعال. ونتيجة لذلك، فهي معاكسة تماما للعقل الخالص، لكونها بحكم التعريف "منغمسة" في سيرورة الحياة الاجتماعية، و "تجسد" كما يؤكد هابرماس، سواء في شبكات النشاط التواصلي وفي هياكل عالم الحياة.

يصر هابرماس على الوضع المزدوج للعقلانية التواصلية بسبب "الوجه المزدوج" لمتطلبات الصلاحية: فمن ناحية ، يتجاوز البعد المتعالي للصلاحية الكلية، بحكم التعريف، أي سياق محلي ؛ من ناحية أخرى ، تتمثل مهمة هذه المتطلبات في تشكيل دعم الاتفاق بين المشاركين في التفاعل "هنا والآن".[408] وهو المعطى الذي يؤكده جون غروندين: "عقلانية التواصل تستبق بالتأكيد نموذجًا مثاليًا لمجتمع غير مقيد (جانبه الأخلاقي اليوتوبي) ، لكنها تدعي قبل كل شيء نطاقًا عمليًا هنا والآن كمعيار لا أداتي للعقلنة الاجتماعية.".[409] وفقًا لهابرماس،إن التوتر "موجود" في عالم الحياة للفاعلين المتواصلين أنفسهم ، من ناحية ، بين ادعاءات الصلاحية التي تتجاوز كل سياق (وبالتالي غير مشروطة) و حقيقة اتخاذ موقف بـ "نعم" أو "لا" ، اعتمادًا في كل مرة على السياق الاجتماعي المحلي. هذا التوتر الخاص بالعقلانية التواصلية يحررنا في قراءة هابرماس من:"... معضلة الاضطرار إلى الاختيار بين كانط وهيجل. إن العقل التواصلي متجسد وليس مثل ذاتية عفوية التي، على الرغم من أنها مكونة للعالم، هي نفسها خالية من العالم؛ كما أنه لا يطوي التاريخ، في ظل غائية تنغلق على نفسها بطريقة دائرية. لذلك لم يعد من الضروري التغلب على الفجوة المتعالية بين العالم المعقول وعالم الظواهر بفلسفة الطبيعة ".[410]

هذا المفهوم للعقل متضمن بالتأكيد من خلال المنعطف التداولي. ومع ذلك، فإنه يتماشى مع مفهوم العقل الذي يواكب الإطار ما بعد الميتافيزيقي للتفكير الفلسفي. يعيدنا هذا العنصر إلى البنية التحتية للبراديغم التواصلي. في الواقع، ترسم العقلانية التواصلية صورة للعقل كمفهوم ضعيف، "ولكن

---

[407] المرجع نفسه.
[408] هابرماس، 1988، ص. 381
[409] جان غروندين، المرجع نفسه.
[410] هابرماس، 1993، ص. 182

ليس انهزامياً"، للعقل المتجسد في اللغة"[411] غير المنفصل عن سياقه الخاص والمرتبط بمعيارية عقلانية تتجاوز نسبية السياقات. في الواقع يلخص هذا الوضع العنصر الأكثر فلسفية لهذا المفهوم الناتج عن براديغم التواصل:

"من المؤكد أن العقل التواصلي عبارة عن جراب متذبذب، لكنه لا يغرق في بحر العرضي، حتى لو كان الاهتزاز في أعالي البحار هو الوضع الوحيد الذي" يهيمن "فيه على الحالات العرضية".[412]

خاتمة

تعامل هابرماس بصرامة مفاهيمية ومنهجية مع هذا التمفصل الأساسي في مشروعه، رغم تأكيده أنه "يستخدم" المنعطف اللغوي في إطار نظرية نقدية للمجتمع تهدف إلى تحيين مسألة التحرر. مثلما أوضح هذا القسم الثاني، فإن تأملات هابرماس حول المسائل اللغوية ـ التداولية ترسم موقفًا بقدر ما يندمج في المناقشات التي صاحبت "المنعطف اللغوي"، بقدر ما لا يدخر حجة للبرهنة على تميز تأويله الخاص. في الحقيقة يتعلق الأمر بتأويل طموح للغاية لأنه يقاطع نقطة التحول هذه مع الرهان التحرري للنظرية النقدية. في الواقع، يلتقي هابرماس بالطموح الأصلي لهذا المنعطف اللغوي، على الأقل بروح ما صاغه رورتي ، الذي يدعو لإعادة النظر في الأسئلة الكلاسيكية للفلسفة في ضوء هذا المنعطف وأن لا يظل حبيس الدراسات الألسنية التي لا يرتادها الا المختصين. ينبغي، في هذا التصور، أن يجد المنعطف اللغوي مكانه الطبيعي كأفق جديد للتأمل الفلسفي. بالنسبة لهابرماس من الواضح أن ما كان على المحك لم يكن دمجا ميكانيكيًا لنقطة التحول هذه في تفكير فلسفي يعيد إنتاج نموذج الذات لفلسفة الوعي "بوسائل أخرى"، بل تحمل مسؤولية التفكير الفلسفي الذي يعترف بأنه لم يعد من الممكن التفكير في الذات خارج البيذاتية.

بهذا المعنى، فإن إدماج هذا المنعطف اللغوي يعني التفكير في الأسئلة الكلاسيكية للفلسفة وفقًا لمقتضيات براديغم البيذاتية. إن العلامة التي لا يمكن تفويتها أو عدم ملاحظتها هي المفهوم الأنثروبولوجي

[411] هابرماس، 1993، ص. 181-182

[412] هابرماس، 1993 ، ص. 184-185

الجديد الذي يصاحب هذا المنعطف والذي يحدد الأفق المحتمل لفكرة عن الإنسان: ليس للذاتية معنى الا انطلاقا من البيذاتية، وهو ما يعني منظورًا جديدًا للتفكير الفلسفي الذي يفترض الانفصال الذي لا رجعة فيه عن الفلسفة الكلاسيكية. لكن تغيير منطلق وإحداثيات التفكير في القضايا الفلسفية بل وطرق التعامل معها، لا يعني "رمي الرضيع مع ماء الاستحمام" لكون هذا التغيير لا يؤدي إلى التخلي عن المشروع الأصلي للتفكير الفلسفي وما كان في قلب هذا التفكير منذ القدم، أي التحرر. إن هذا الارتباط المزدوج هو في الواقع أفضل تفسير للديناميكية التفكيرية التي حفزت هابرماس لا فقط لتلقي هذا المنعطف باعتبارها "حدثًا" يحدد كل الأفكار الفلسفية الممكنة، ولكن أيضًا لدمجه في إطار البراديغم التواصلي.

يتم تحديد تطوير هذا البراديغم من خلال هذا الهدف، الذي يمكن أن يفسر تعقيد ه الاستثنائي ولكن أيضا تميزه. ربما يمكن إرجاع هذا التعقيد إلى تعقيد وتشابك وأحيانا "فوضى" وجهات النظر النظرية التي تشكل هذا المنعطف. ولكن تميزه وأصالته تكمن في ربط هذا البراديغم بنظرية نقدية للمجتمع تسعى إلى استعادة محدداتها التحررية انطلاقا من إحداثيات نظرية وتاريخية جديدة. لا يتعلق الأمر بصياغة نظرية على الشكل الكلاسيكي و"كراس المعلم" على حد عبارة ميرلوبونتي يتضمن الحلول النهائية، فهذا مسعي لم يعد ممكنا في الأفق مابعد ميتافيزيقي، وإنما واقعيا إعادة بناء البراديغم.

يتتبع إعادة البناء هذا البراديغم هذه العملية في جانبين:

الجانب الأول، من خلال دراسة البنية التحتية لهذا البراديغم التواصلي، نتأكد ملاحظة أن هذا البراديغم تمليه استحالة وجود نظرية نقدية للمجتمع دون أساس معياري: إذ ينقلب العمل النقدي ضد نفسه إذا لم يكن موجهًا وفقًا لنموذج التحرر الممكن. إن ما انتقده هابرماس مطولًا بشأن الآباء المؤسسين للنظرية النقدية الأولى، يدفعه للعمل على البعد الآخر من التفكير، أي إعادة البناء. يتطلب اختراق النهايات المسدودة "لديالكتيك العقل" وإحراجات نقد نيتشه الراديكالي للعقل، إعادة بناء عناصر نموذج التواصل ضمن الإطار العام لأفق ما بعد الميتافيزيقي.

الجانب الثاني، تفسير هذا المنعطف في ضوء مقاصد النظرية النقدية، الأمر الذي تطلب من هابرماس قراءة نقدية للأطروحات المختلفة التي تشكل هذا المنعطف. الهدف ليس إضافة تأويل جديدة للمنعطف، ولكن تجذيره في بُعد تداولي يسمح بالتحرر من التأويل الدلالي الذي استسلم له التأويلان الرئيسيتان للمنعطف. في الواقع، يستفيد هابرماس، على أفضل وجه، من المناقشات الداخلية بين المشاركين في هذا المنعطف للبرهنة على: أولا، البعد البيذاتي الأساسي لهذا المنعطف. ثانيًا، يربط البعد التداولى والبعد اللغوي بالسياق الاجتماعي ويسلط الضوء على الترابط بين نظام الرموز وعالم الحياة، والذي يعد ضمانة للنظام الاجتماعي ومحرك إعادة إنتاجه الرمزي. ثالثًا، البعد التداولى يجعل من الممكن

إبراز الصلة بين اللغة والفعل، مما يكشف عن ديناميكيات النظام الرمزي: إنه ليس نظامًا صوريا، ولكنه محرك لتنسيق الأفعال بين الأشخاص القادرين على التحدث. يكتشف هابرماس هذه العناصر الأساسية الثلاثة لبقية مشروعه في البعد التداولي.

على أساس هذا التأويل الذي يجذر المنعطف اللغوي، أعاد هابرماس بناء البراديغم الجديد حول مفهوم الفعل التواصلي. من خلال مناقشة نقدية مع نظرية فيبر للعقلنة الحديثة، قدم هابرماس هذا المفهوم للخروج من إحراجات نظرية فيبر، لذا فإن هذا المفهوم يجعل من الممكن تطوير نظرية للمجتمع على أساس ثنائية بين الفعل التواصلي والفعل الاستراتيجي. ومع ذلك، فإن معظم العمل الذي بدأه هابرماس (الذي تم العمل عليه في هذا القسم) يركز على الفعل التواصلي وخاصة منطق التواصل لتحديد ما هو تواصلي في الفعل التواصلي.

ما يُظهره هذا المنطق هو ارتباط هذا المفهوم بمجموعة من المفاهيم، مثل التفاهم المتبادل والمناقشة والحجاج والأمثلة التي تثبت معًا أنها ليست ظاهرة اجتماعية بسيطة، ولكنه مفهوم شديد التعقيد يحاول هابرماس أن يجادل في شرعيته من أجل إيجاد معيارية موثوقة لنظرية نقدية للمجتمع. هذا الجهد هو أكثر أهمية من حيث أنه ينطوي على مفهوم مختلف للعقلانية. بعبارة أخرى، كل هذا البناء النظري ليس "غائية بلا غاية"، ولكنه جهد لتنظيم قاعدة معيارية يكون التواصل هو المفهوم الأساسي لها.

غني عن البيان أن هذا الجهد النظري كان محور مناقشات طويلة وانتقادات من جانب اللغويين ومن جانب الفلاسفة وجانب علماء الاجتماع. إذا كان إعادة بناء هذه النقاشات التي لا تنتهي تقريبًا لا يستوعبه الاستنتاج الحالي في كل تفاصيله وتجلياته، يظل أحد هذه الاستنتاجات أساسيًا بالنسبة لسياقنا الإشكالي، وهو الذي يحيل إلى التعارض بين تفسير هابرماس لهذا المنعطف وتفسير مغاير ولكنه متزامن معه، ويشاركه العديد من النتشويين مثل جون فرانسوا ليوتار. من الواضح أن التفكير في الواقع الإنساني من خلال المنعطف اللغوي لا يؤدي بالضرورة إلى تداولية كلية تؤدي إلى الإجماع، بل يبرهن على ما في الوجود الاجتماعي من الخلاف واختلاف غير قابل للتجاوز عبر التواصل. بالنسبة لليوتار مثلا: "لا يوجد سبب للاعتقاد بأنه يمكننا تحديد وصفات مشتركة بين كل هذه الألعاب اللغوية وأن توافقًا قابلًا للمراجعة، مثل ذلك الذي يسود في وقت ما في المجتمع العلمي ... بل إن التخلي عن هذا الاعتقاد مرتبط بانحدار سرديات الشرعية اليوم، سواء كانت تقليدية أو "حديثة""[413] ، يبرز بلينيو فالدر برادو جونيور "الفجوة" بين هابرماس وليوتار على أنه اختلاف في كيفية التعامل مع إرث نقد الأيديولوجيا

[413] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979 p.105

الذي لم يعد قادرا على استيعاب الآثار المدمرة للعقلانية الأداتية. في كلا الموقفين تمثل اللغة نمط ظهور هذا الدمار ويكمن الاختلاف في تقييم قدرة اللغة على تجاوزه يقول: "... فإن الاختلاف "الوحيد" هو أنه عندما يسمي المرء النزاع "تواصل مشوه"، يسميه الآخر "نزاع". لكن من الواضح أن هذا هو بيت القصيد ".[414]

بالنتيجة، لا يعني التواصل بالضرورة إجماعًا. لكن بالنسبة لهابرماس، لا فقط النية النظرية، ولكن أيضًا بناء براديغم التواصل، مرتبط بشكل أساسي بالاهتمام بالتحرر. باستخدام نظرية أفعال الكلام ونظرية الحجاج، يوضح هابرماس القواعد الأساسية لتواصل سليم وخالي من الهيمنة. في الموقع نفسه الذي يكتشف فيه "فكر النزاع" عدم التجانس و عدم قابليتة للتجاوز، تعيد "نظرية الفعل التواصلي" عبر التداولية الكلية شروط إمكانية التفاهم المتبادل بوساطة اللغة. تأخذ إعادة تفعيل المشروع الحديث للتحرر الجماعي والممكن شكل تفكير فلسفي على شروط التفاهم المتبادل المتجذر في اللغة.

إذا كانت بنية براديغم التواصل توفر، وفقًا لهابرماس الأساس النظري الضروري لإعادة تفعيل الاهتمام بالتحرر، فإنه يظل، من ناحية، على التحليل السيسيولوجي، بالمعنى المباشر للمصطلح، إعادة صياغة نظرية المجتمع بالانطلاق من هذه المقدمات النظرية للكشف عن التواصل "المشوه"، ومن ناحية أخرى ، إلى تفكير فلسفي لإيجاد كلية تواصلية سليمة خالية من التشويه ، مما يعني ، بعبارة أخرى ، تحديد شروط التحرر الممكن.

---

[414] PlinioWalder Prado Jr, *Argumentation et esthétique réflexions autour de la communication et du Différend,* in: Bouchindhomme C., Rochlitz R. (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996,p.42

القسم الثالث: سياسة التحرر

المقدمة

في نهاية "نظرية الفعل التواصلي"، أوضح هابرماس جيدا معنى استراتيجيته النظرية: البراديغم التواصلي لا معنى له إلا في سياق نظرية نقدية للمجتمع ذات رهان عملي. في هذا الخيار النظري ليست النظرية غاية في حد ذاتها، ولكنها مفصل رئيسي في هذه الاستراتيجية، لكونها تصوغ الحجة الفلسفية التي تدعم أطروحة أن التواصل أساس معياري لنظرية نقدية للمجتمع. هذا الربط بين البراديغم والنظرية النقدية، مهما كانت درجة وضوحه، لا يمكن إعادة بنائه إلا تحليليا لأن التسارع الداخلي للتفكير الهابرماسي لا يفصل نسقيا بين اللحظتين المختلفتين، تلك الخاصة بالبراديغم والخاصة بالنظرية. في بنائه الذي يضمن الحد الأدنى من النسقية ما بعد الميتافيزيقية، اشتغل على اللحظتين في وقت واحد وفي تفاعلهما حيث يتم تصور لحظة البراديغم في ارتباطها بلحظة النظرية النقدية والعكس صحيح. يتعلق الأمر في الواقع، ببناء نظري معقد بشكل استثنائي بقدر ما هو دقيق للغاية بشكل مدهش، لذلك فإن أي محاولة لقراءة هابرماس من منظور دون آخر أو في بُعد لا يأخذ في الاعتبار الآخر، تتحول في معظم الأحيان إلى قراءة أحادية تقطع الوحدة الحية لهذا البناء.

ذروة البراديغم التواصلي تتحقق عند إعادة صياغة النظرية النقدية للمجتمع على أساس معيارية التواصل. بالمقابل فإن إعادة الصياغة هذه هي فضاء التحقق من الإمكانات المعيارية الحقيقية لهذا البراديغم، وقدرته على إحداث الثغرة في حائط النهايات التراجيدية المسدودة للنظرية النقدية الأولى. ما هو على المحك وعلى درجة عالية من الأهمية لكونه يتعلق بمستطاع هذا البراديغم على السماح بتحرر حقيقي، ممكن وجماعي في ظروف مجمعات الرأسمالية المتقدمة. بالنسبة لنظرية في أساسها ذات غاية عملية، لم يعد من الممكن التحقق من هذه الإمكانية نظريًا ولا مقارنتها بالبدائل النظرية الممكنة الأخرى. الطريقة الوحيدة للتحقق من هذه المعيارية هي مواجهتها بأشكال الهيمنة الحالية التي يختبرها الإنسان ويخضع لها في المجتمع المعاصر. من الممكن أن نرى في هذه المواجهة تحديًا لمعيارية التواصل، ولكن

من الممكن أيضًا أن نرى في هذه المواجهة منظورًا جديدًا يجدد الاهتمام بالتفكير الفلسفي المحروم من الضمان الميتافيزيقي، و المرتبط دائمًا بمصلحته التحررية التي شكلت ولا تزال تشكل أصالته، إن لم يكن سبب وجوده. يمكن تلخيص عمل هابرماس الفلسفي بعد نشر "نظرية الفعل التواصلي" في مقاربته لتأسيس نظرية المناقشة، مفهوم بديل للأخلاق والقانون والديمقراطية.[415] ومع ذلك، فإن هذه المفاهيم البديلة ليست مجرد نتائج، بل هي في الواقع الهدف الحقيقي لعملية تغيير البراديغم. في هذا المعنى، يُنظر إلى التواصل في دوره كأساس لأخلاق ما بعد التقليدية منذ أن فقدت الأخلاق الكلاسيكية والتقليدية القائمة على الميتافيزيقيا شرعيتها في أعقاب عملية العقلنة الحديثة.

إن المعادلة التي يحاول هابرماس حلها من خلال التواصل هي صياغة أخلاق وسياسة على أسس عقلانية وبنفس شروط العقلنة الحديثة ولكن دون ضمان الميتافيزيقا. يجب أن يكون التواصل قادرًا على الإجابة على السؤال: هل من الممكن لنا، في الظروف الحالية للمجتمعات شديدة التباين والتعقيد، أن نعيد بناء القيم الأخلاقية والممارسة السياسة، على أساس براديغم التواصل، بشكل يجعلها قادرة على تقديم بديل موثوق لفقدان المعنى الذي انحرف إليه مشروع الحداثة؟ وهل يمكن لنا على نفس الأساس، صياغة تحرر ممكن وفاعل قادر على مواجهة فقدان الحرية الذي أدى إليه المشروع التحرري الحديث؟ في تقدير هابرماس، أصبح من الضروري على التفكير الفلسفي، الذي يتقبل عن طواعية قابليته للخطأ، والعارف بتعقيد المجتمعات الحالية والمدرك لأشكال الهيمنة الجديدة، إعادة بناء نظرية التحرر على أساس التواصل.

يتيح استكشاف عمل هابرماس القول إن النظرية التي يقترحها تتضمن ثلاث تسارعات متكاملة: تتكون الأولى من تشخيص سيسيولوجي موجه تواصليا للحاضر التاريخي. الهدف ليس سيسيولوجيا محضا لأنه يرمي إلى تحديد آليات الهيمنة النشطة في هذا الحاضر التاريخي. بهذا المعنى، يمكن تحديد أطروحة "استيطان عالم الحياة" على أنها الخيط التوجيهي لنظرية المجتمع التي تحتل المجلد الثاني من "نظرية الفعل التواصلي" وتسمح بكشف النقاب عن آليات اشتغال مجتمعات الرأسمالية المتقدمة عالية التعقيد ورصد هذه الهيمنة وجوانب الاغتراب التي لا تزال نشطة في هذه المجتمعات. والثانية تتضمن تقييم القدرة التحررية للأخلاق المؤسسة على نظرية النقاش وإمتحان مدى قدرتها على مواجهة هذه الهيمنة. لكن هابرماس، أثناء عمله على أخلاقيات المناقشة، يعيد النظر في معيارية الأخلاق التواصلية ويحيل الى الحاجة إلى نظرية سياسية قادرة على تجسيم المكون التحرري التواصلي للحداثة. بالنتيجة، تتضمن الحركة

---

[415] هابرماس، 2001 ، ص. 263

الثالثة إعادة بناء نظرية التحرر القائمة على التواصل من خلال استكشاف قدرة السياسة التداولية على مواجهة "استيطان عالم الحياة".

ينتج عن هذه الحركات الثلاث تحولين رئيسيين في نظرية التحرر عند هابرماس: اعتمادا على تصوره للمجتمع باعتباره يتكون من مستوين، يبين أن الهيمنة والتشيؤ هما نتيجة استيطان المنظومات لعالم الحياة. النتيجة المباشرة لهذا الربط أن التحرر لم يعد تحررا من هذه المنظومات، وإنما تحررا من إستيطانها لعالم الحياة و إستعادة التواصل السليم وغير المشوه. بهذا، فإن التغيير التواصلي لمفهوم التحرر يمر عبر تفعيل شروط التواصل السليم، وهو الأمر الذي رصده هابرماس في تفعيل سياسة تداولية قادرة على طرح الأسئلة العملية وتحفيز مناقشات حجاجية خارج نطاق الوسائط المنظومية.

هذا القسم الثالث يعمل على هذه التسارعات الثلاث ويتكون بالتالي من ثلاثة فصول. الأول يتصل بوصف أطروحة استيطان عالم الحياة، والتي، حسب هابرماس، تسمح لنا بشرح الأشكال الحالية للسيطرة والتشيؤ. انطلاقًا من أطروحة ماكس فيبر عن العقلانية الحديثة، يقترح هابرماس نظرية للمجتمع يتكون بمقتضاها المجتمع من مستويين. تتمثل ميزتها في صياغة الحجة السيسيولوجية الضرورية للإقرار الفلسفي الضروري لنظرية التحرر والذي مفاده أن فقدان المعنى والحرية ليسا من صميم مشروع الحداثة، بل أكثر من ذلك: من المشروع العمل لمواجهة هذا الاستيطان وإعادة تفعيل المضمون التحرري لهذا المشروع دون المرور بالضرورة بالثورة.

الفصل الثاني يقوم على استتباعات البراديغم التواصلي على المسائل العملية. بعد نشر "نظرية الفعل التواصلي"، يعيد هابرماس بناء عناصر أخلاقيات المناقشة. إن رهان أخلاقيات النقاش هو إعادة بناء الشروط الإجرائية التي تسمح بالتحقق من صحة الخيارات العملية وتسوية تضارب الأفعال التي تنشأ في ممارسة التواصل اليومية. في سياق هذه الأخلاق، قدم هابرماس المبدأ "ن"(نقاش). لكن إزاء محدودية هذه الأخلاق لا سيما فيما يتعلق بمفهوم القانون، يغير هابرماس وجهته الى السياسة.

يعرض الفصل الثالث تفاصيل وتعقيدات تمشي الهابرماسي لتأسيس سياسة تداولية تتمثل مهمتها في تنظيم المجتمع الحالي من خلال مأسسة النقاش وهو ما يعتبره هابرماس نقطة ارتكاز أساسية لمقاومة استيطان عالم الحياة. التداول هي موقع التغيير التواصلي لمفهوم التحرر وتجسيد للمسار الهادف إلى تفعيل الدور التحرري لتفاعل اتصالي سليم قادر، حسب هابرماس، على حماية عالم الحياة من الضرورات المنظومية. إن السياسة التداولية ليست خيارًا نظريًا منفصلًا عن الواقع التاريخي، إنها صياغة ممكنة لحل المعادلة المذكورة أعلاه.

على الرغم من تعقيدها، فإن إعادة البناء الهابرماسي للوعد التحرري لمشروع الحداثة تقوم في الواقع على فكرة بسيطة: استيطان عالم الحياة ليس حتمياً، والممارسة الإنسانية الجماعية لم تفقد شيئاً من قيمتها وقوتها لتغيير مجرى الأمور.

الفصل السابع: من التشيؤ إلى استيطان عالم الحياة

1 - انتشار العقلانية التواصلية: مفهوم عالم الحياة.

ما ينفرد به هابرماس ويميزه هو بلا شك إعادة التفكير في تأويل فيبر للحداثة دون مقاسمته نفس مفهوم العقلانية ولا النتائج المترتبة عنه، فهو تبني الأطروحة الفيبرية العبقرية في تماهي الحداثة و العقلنة ولكنه رفض أن يكون المعنى الحتمي لذلك اختزال هذه العقلنة في بعدها الأداتي. منبع تميز الأطروحة الهابرماسية هو تحديدا هذه المباهاة التي بدأها فيبر وواصلها بأشكال مختلفة جورج لوكاتش وعلى إثره هوركهايمر وأدرنو وماركوز كل بطريقته الخاصة. محور حجة هابرماس هو إثبات العقلانية التواصلية من خلال تجاوز الحدود التي رسمها ودافع عنها فيبر للعقلانية والفعل. ما كان عليه فعله في المقام الأول هو الدفاع عن نظرية الفعل التواصلي، أمام البناء السيسيولوجي الضخم لـفيبر مثلما أثبت ذلك إتيان غانتي،: "يأخذ تصور هابرماس للحداثة نقطة انطلاقه من فيبر ، الذي يتبنى أطروحته عن العقلنة، "لإعادة بنائها" في ضوء الفعل التواصلي."[416] في هذا السياق الحجاجي، يستند هابرماس على مفهوم اعتبره "تكميليا" ولكنه ضروري لإعادة صياغة مسار العقلنة الحديثة، هو مفهوم "عالم الحياة".

تبعا للإحراجات التي تؤدي إليها نظرية العقلنة عند فيبر والتي تظهر بوضوح في تفسيره المتناقض لمسار عقلنة القانون الحديث مثلما وقع توضيح ذلك عند إعادة بناء مفهومه للفعل التواصلي أعلاه، من غير الممكن الخروج من الحرج النظري دون افتراض وجود شكل فاعل من العقلانية قام عليه البناء

---

[416] Ganty, Etienne, *Penser la modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997, p.570

الحديث أقله في أسسه، هو العقلانية التواصلية. دون الأخذ بعين الاعتبار هذا الشكل من العقلانية يضحي تفسير النظام الاجتماعي في المجتمعات الحديثة أمرا ملغزا إن لم نقل غير طبيعي، ذلك أن تهاوي السلطة التقليدية بفعل تلاشي الفهم المركزي للعالم الذي يسندها، والذي قامت الحداثة تحديدا تدريجيا بتجاوزه، أو هي عينها هذا التجاوز ذاته، كان متوقعا أن ينهار معه النظام الاجتماعي الذي يبرره، أو أقله أن يؤدي هذا الحدث إلى تفكك جوهري للنظام الاجتماعي. لكن، ما يسجله هابرماس وما لم يتمكن فيبر من تفسيره، هو استمرار هذا النظام بشكل جديد. لا يمكن إرجاع استمرار النظام الاجتماعي إلى العقلانية الأداتية التي هي الشكل الذي أخذته هذه العقلانية في مراحل متأخرة من مسار العقلنة ولا يمكنها أن تفسر هذا الوضع الذي يميز الحداثة. بعبارة أخري فإن تلاشي السلطة التقليدية لم يؤدي إلى تفكك النظام الاجتماعي، وهذا ما لا يمكن تفسيره إلا إذا افترضنا وجود العقلانية التواصلية وأنها حلت محل السلطة التقليدية وأنها تحديدا مكنت من الإبقاء على النظام الاجتماعي بأسس جديدة. غير أن هذه العقلانية لم يكن لها أن تتشكل أو أن تستمر إلا عبر مفهوم مكمل لها هو مفهوم عالم الحياة.

قدم هابرماس مفهوم عالم الحياة أولاً، لشرح الإجماع الاجتماعي، الذي حل محل السلطة المقدسة أو التقليدية التي نشأ إثر انتشار لامركزية الفهم الحديث للعالم: "مفهوم عالم الحياة ... يجيب ... السؤال الكلاسيكي عن كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا"[417]

إن تفكك سلطة التقاليد كقوة للتكامل الاجتماعي وقع تعويضه عبر العقلنة المتزايدة لعالم الحياة. يتم ضمان "الحاجة إلى توافق الآراء" من خلال التفاعل التواصلي وعلى أساس "اتفاق محفوف بالمخاطر، لأنه مبرر عقلانيا - إما فورًا، بفضل التفسيرات التي يقدمها المشاركون في التواصل، أو عبر معرفة الخبراء المحترفين، يتم استيعابه على أنه مكتسب ثانوي."[418]

يصوغ هابرماس تعريفًا سياقيًا لـ "عالم الحياة" (Lebenswelt)، وفقًا لوظائفه المتعددة. في السياق الحالي، ترتبط الدلالة بالمعنى السيسيولوجي يستعيره نقديا من فينومينولوجيا إدموند هوسرل وخاصة إشتغال ألفريد شوتز على هذا المفهوم، وبيانه أن "اللغة والثقافة تتمتع بمكانة فائقة فيما يتعلق بكل ما يمكن أن يكون موضوع اتفاق بشأن الادعاءات التي تثيرها أفعال الكلام."[419] إذا تم تقديم عالم الحياة كخزان للمعرفة يستمد منه أعضاء مجتمع معين ما يضمن التفاهم المتبادل، ومع ذلك: "لا يستخدمونه كأحد المواد التي

---

[417] هابرماس، 1993. ، ص. 100

[418] هابرماس، 1987 ، TI ، ص. 348

[419] Chennoufi, Ridha, *Évolution sociale et communication*, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2006, p.129

قد تكون في متناول اليد، بل بالأحرى تركوا أنفسهم يسترشدون بها لفهم شيء متعلق بتجاربهم الخاصة."[420]

يشير المعنى العام للمفهوم، كما يصفه بوشندهوم، إلى "ذلك الجزء من العالم الذي، دون علم المتكلمين، يشكل سياق المحادثات ومصدر المحتوى. عالم الحياة هو عالم حياتنا اليومية ".[421] يشتمل عالم الحياة على جميع اليقينيات المشتركة بين الفاعلين الاجتماعيين والتي بدونها لا يمكن أن يكون هناك تفاهم متبادل أساسي. بهذا المعنى، يحدد أندرو إدغار أن هذا المفهوم يشير إلى "خزان المهارات والكفاءات والمعرفة التي يستخدمها الأعضاء العاديون للتفاوض حول الأشياء في الحياة اليومية، وللتفاعل مع الآخرين، وفي النهاية لإنشاء العلاقات الاجتماعية والحفاظ عليها".[422] تكمن خصوصية المفهوم الهابرماسي لمفهوم عالم الحياة في الارتباط الذي يؤسسه بين عالم الحياة واللغة: "إن عالم الحياة منظم أيضًا أساسًا عن طريق التواصل"[423]، وهو ما يميزه عن دلالة المفهوم كما هي عند هوسرل و شوتز.

إن ما هو على المحك في السياق السيسيولوجي، وفقًا لأندرو إدغار، هو معالجة "الفراغ" المفاهيمي الذي يميز الدراسة السيسيولوجية التي أهملت هذه الظاهرة، في المقابل ما يهدف إليه هابرماس، من خلال مفهوم عالم الحياة، هو واقع اجتماعي ظل لفترة طويلة خارج التصور المفاهيمي. في البداية (بدءًا من "العقل والشرعية" على وجه الخصوص)، لعب هذا المفهوم دورًا حاسمًا في ديناميكيات العقلنة الحديثة (أطروحة إستيطان الضرورات المنظومية لعالم الحياة).[424] لاحقا اشتغل هابرماس على المفهوم لإعادة بناء التداولية الكلية ضمن وظيفتها في منطق التواصل.[425] أخيرًا، في سياق استكشاف إمكانية مقاومة الهيمنة التكنوقراطية، يشير هابرماس خاصة إلى قوة التفاهم المشترك بين الفاعلين على أساس تقاسمهم نفس عالم الحياة لصياغة إطار للتداول السياسي.

في الواقع، بينما يؤكد هابرماس فكرة فيبر الذي اعتبر ظهور الحداثة كانتقال (فك السحر) من الصورة الميتافيزيقية الدينية للعالم إلى الفهم الحديث للعالم، يقدم تفسيرًا جديدًا لهذه الفكرة، مستوحاة من البنيوية التكوينية لجان بياجيه.[426] يقترح هابرماس أن يطبق، عن طريق القياس، فكرة نشوء بنيات الوعي التي اقترحها بياجيه لفهم تطور الفرد، على تطور المجتمعات الحديثة. بتعبير أدق، ظاهرة

---

[420] الشنوفي، رضا ، المرجع السابق.

[421] Bouchindhomme C., *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002. p.56

[422] Andrew Edgar, *Habermas The Key Concepts*, New York, Routledge, 2006, p.89

[423] Bouchindhomme C., *Le vocabulaire de Habermas*, Op., Cit., p.57

[424] انظر: هابرماس، 1993،

[425] انظر: هابرماس، 1993،ص. 88

[426] هابرماس، 1987 ، ت.أ ، ص. 84

"اللامركزية"[427] التي تُفسّر، بالقياس، على أنها ظاهرة تشرح ظهور الحداثة. يلاحظ س. وايت في قراءته لهابرماس أن هذا "التحول في البنى المعرفية"[428] يُظهر أن الوعي الحديث لم يعد متمركزًا في المجتمع كما هو الحال في المجتمعات الأسطورية، بل أصبح لامركزيًا. لذا فإن ظهور الحداثة هو نتيجة لإنزياح الفهم المتمركز حول الذات للعالم. ينتج عن هذا التمييز التدريجي إنفصال ثلاثة عوالم كشف هابرماس أنها ثلاثة مكونات صورية لعالم الحياة والتي هي: الثقافة والمجتمع والشخص.

مع ذلك، فإن هذا التبرير لعالم الحياة الذي يُنظر إليه على أنه انزياح الفهم المتمركز حول الذات لصور العالم يحدث بطريقة تدريجية: كلما تمايزت المكونات البنيوية لعالم الحياة، زاد تعرض التقاليد للتقييم والنقد. تدريجيًا، يتم تأسيس القواعد والمعتقدات من خلال عملية التفاهم المتبادل بين الأفراد أنفسهم. هذه هي الظاهرة التي يسميها هابرماس "وضع المقدّس في اللغة" لوصف الانتقال من "الاتفاق المعياري" الذي تفرضه التقليد إلى "الاتفاق التواصلي"[429] الذي يتم الحصول عليه من خلال إجراءات التبرير الصورية. ما يؤكد هذا التغيير هو تشكل القانون الحديث. ما هو حديث بشكل أساسي هو هذه المراجعة المستمرة للتقاليد مما يعني أن الإجماع لم يعد مفروضا، بل نتيجة لمسار التواصلي تدريجي. يعتبر هابرماس أن هذا التغيير يطلق إمكانات العقلانية الموجودة في النشاط التواصلي، مما يؤدي إلى تقليل أهمية التقليد في عالم الحياة.

هذه في الواقع عملية مزدوجة. إحدى السبل المثيرة للاهتمام للكشف عن طبيعة ومحتوى هذه العملية المزدوجة ، والتي تشكل الأساس ذاته لمشروع هابرماس الفلسفي بأكمله ، هي الملاحظة المهمة جدًا التي أبداها يوهانس بيرجر في مقالته بعنوان "إضفاء الطابع اللغوي على المقدس والغاء اللغة في الاقتصاد "[430] الذي بحسبه فإن ميزة هابرماس تكمن في تمييزه بين عمليتي العقلنة: الأولى تتعلق بعقلنة عالم الحياة وتتألف من حقيقة "إضفاء الطابع اللغوي" على المقدس، وبعبارة أخرى حقيقة إضفاء الطابع المؤسسي على نشاط التواصل في المكان الذي كان يشغله المقدس سابقًا ؛ والثاني يتعلق بترشيد إعادة الإنتاج المادي الذي يؤثر على الاقتصاد بقدر ما يؤثر على الإدارة والدولة ، أي بعبارة أخرى ، إخضاع

---

[427] المرجع نفسه. ص 85

[428] Stephen K. White, *the Recent Work of Jürgen Habermas, Reason Justice & Modernity* Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 94.

[429] هابرماس، 1987 ، ت.أ ، ص. 86

[430] Johannes BERGER, *The Linguistitication of the Sacred and the Delinguistification of the Economy*, in Axel Honneth and Hans Jonas, ed, *Communicative Action, Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action*, Cambridge, MIT Press, 1991, p. 167

نشاط الإنتاج المادي وإطاره التنظيمي لحتمية ما كان فيبر يسميه: نشاط عقلاني غائي الذي يتحقق بمعزل عن اللغة بل لا يتحقق إلا بمعزل عن اللغة لكونه يخضع للمنطق الحسابي الصارم.

يؤكد يوهانس بيرجر أنه بدون هذا التمييز، من غير الممكن تحديد مبرر "نظرية الفعل التواصلي": "إن عدم الاعتراف بالأهمية التي يعطيها هابرماس للتمييز بين عقلنة عالم الحياة وبين عقلنة المنظومة تفوت نوايا الكاتب".[431] الأهم في هذا التمييز هو بالتأكيد مصير كل عملية عقلنة وحكم هابرماس على كل من العمليتين. لاحظ أولاً، أن هابرماس لا يقدم هاتين العمليتين على أنهما متميزان عن بعضهما البعض، ولكن كعمليتين متجانستين يمكن للتحليل فقط أن يميز إحداهما عن الأخرى: "إن العقلنة الذي تصل سياقات الفعل التواصلي وظهور أنظمة فرعية للفعل الاقتصادي والإداري والتي تميز بعقلانية غائية هي عمليات يجب التمييز بينها في التحليل"[432]

بدأ مسار العقلنة في نظر هابرماس مع إضفاء الطابع اللغوي على المقدس، ولكنه انتهى إلى إلغاء كامل للغوي في المنظومة وكذلك لعالم الحياة. كل الأشكال هو تقييم هذا المصير المتضارب. بالنسبة إلى هابرماس، تعتبر عملية إضفاء اللغة إيجابية لأنها كانت شرط المشروع الحديث. ومع ذلك، فإن عملية إلغاء اللغة، رغم كونها سمحت بنجاح المشروع الحديث، كانت بالفعل عملية "مرضية". يرى هابرماس أن الواقع الحالي ناتج عن عملية إضفاء للغة لم تنجح، وعملية إلغاء لغوية أصبحت مرضية. باختصار، تكمن المسألة في اكتشاف وشرح أمراض الحداثة من خلال هذا التمييز وتحديد الظروف التي تضمن نجاح إضفاء اللغة.

يعرّف هابرماس عقلنة عالم الحياة باطراد في التفكير وقدرة أكبر وأكثر اتساعًا على التجريد في المكونات الثلاثة لعالم الحياة: على مستوى المكون الثقافي، نشهد زيادة في مجالات العلم بينما على مستوى المكون الاجتماعي، يتم تطوير مفاهيم الشخص الاعتباري والفاعل الأخلاقي؛ وعلى المستوى الفردي، تمثل وظيفة التعليم في اكتساب المهارات العامة لدى الأفراد.

يتم ترشيد عالم الحياة من خلال نشر تدريجي لا رجعة فيه لفعل التواصل. إنها العقلانية التواصلية التي تحل محل سلطة التقليد، مما يعني زيادة في التفكير التي تسمح بإعادة إنتاج التقاليد، حيث يتم إطلاق الإمكانات العقلانية للنشاط التواصلي. ينعكس هذا التفكير في المكونات الهيكلية الثلاثة لعالم الحياة. إن اطراد في التفكير تجاه التقاليد يتوج بمأسسة النقد على المستوى الثقافي. كما تكتسب المناقشة مكانة متزايدة

---

[431] المرجع نفسه. ص. 169

[432] هابرماس، TII 1987، ص. 334

الأهمية مما يفتح الطريق أمام عملية التحول الديمقراطي في المجتمع. ينعكس التفكير في بنية الشخص من خلال التعليم.

أحد العناصر الأساسية المكونة لمفهوم عالم الحياة عند هابرماس هو بلا شك الرابط الموجود بين عالم الحياة هذا والفعالية التواصلية، ذلك أنهما في تقديره مفهومان متكاملان. لتفسير هذا الاندماج، يقترح هابرماس مفهومًا دائريًا لأن النشاط التواصلي يستمد صلاحيته من عالم الحياة ويجدده في الوقت نفسه. في هذا المفهوم، فإن الفاعل الذي هو نتاج التقاليد الثقافية هو في الوقت نفسه البادئ بأفعال جديدة تجدد هذه التقاليد. في المعنى الأول للعلاقة بين الفاعلين وعالم الحياة، يتم تأطير هذه العلاقة من خلال "توفير مخزون منظم لفظيًا لفرضيات ضمنية يتم إنتاجها في شكل تقاليد ثقافية"، بالمعنى الثاني فإن الفعالية التواصلية هي الوسيلة الوحيدة لتجدد عالم الحياة. ما يسميه هابرماس " الإنتاج الرمزي لعالم الحياة" يشير إلى حقيقة أن لفعالية التواصل وظيفة ضمان الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي وكذلك التنشئة الاجتماعية للفرد: "تشكل التفاعلات المكونة لشبكة الممارسات التواصلية الوسيلة التي من خلالها إنتاج الثقافة والمجتمع والشخص. تمتد هذه العمليات الإنتاجية لتشمل الهياكل الرمزية لعالم الحياة والتي يجب تمييزها عن الحفاظ على الركيزة المادية لعالم الحياة. "[433]

ينبغي التمييز بين الإنتاج الرمزي لعالم الحياة وبين الإنتاج المادي الذي تضمنه الوسائط "غير اللغوية". على أساس التمييز الفيبري بين "الضرورة الداخلية" و "الضرورة الخارجية"[434] يميز هابرماس بين نمطين من الإنتاج يضمنان الحفاظ على عالم الحياة: الإنتاج المادي والإنتاج الرمزي. يتم تحقيق الإنتاج المادي من خلال وسيط الفعل الاستراتيجي: "بواسطتها، يتدخل الأفراد الاجتماعيون في العالم لتحقيق أهدافهم بفعالية."[435] من ناحية أخرى، يتم ضمان الإنتاج الرمزي من خلال نشاط التواصل، وهو يتعلق بالبنى الرمزية لعالم الحياة ويؤدي ثلاث وظائف أساسية: عملية الإنتاج الثقافي، والاندماج الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية للأفراد. إن إضفاء الطابع المؤسسي على النشاط التواصلي يعبر، في الواقع، عن وجهة نظر "استيعابية" فقط لاستخدام مفردات لويس كيري. بعبارة أخرى، فإن عقلنة عالم الحياة من خلال مفهوم النشاط التواصلي يفسر ويوضح "الآليات التي يضمن ويحافظ بها أعضاء المجتمع على الوضوح والبديهيات المألوفة لعالمهم وكذلك تلك المتعلقة بأفعالهم المتبادلة، كشرط لإمكانية تفاعلهم مع بعضهم

---

[433] هابرماس، TII 1987، ص. 152
[434] المرجع نفسه.
[435] المرجع نفسه.

البعض ومع بيئتهم. "[436] بالنسبة إلى هابرماس، لا يقوم الفعل التواصلي بإنتاج كل من هذه المكونات لعالم الحياة فحسب، بل يقدم نفسه على أنه الوسيط الوحيد لهذا الإنتاج: " إن الإنتاج الرمزي لعالم الحياة يعتمد بالكامل على فعالية التفاهم المتبادل. "[437]

من منظور خارجي، يعتمد الإنتاج المادي بشكل أساسي على النشاط الأداتي، ويتم تنفيذه بواسطة أنظمة عمل وظيفية، أي المنظومة الاقتصادية والمنظومة السياسية التي تمتلك على التوالي المال والسلطة كوسيط تنظيمي، ومن الأفضل فهمه بواسطة التحليل الوظيفي. في المقابل فإن النشاط التواصلي فقط هو من يضمن البعد الآخر للإنتاج. يتحقق الإنتاج الرمزي بطريقة كلية على المكونات الثلاثة لعالم الحياة: الثقافة والمجتمع والفرد. يسمح الإنتاج الرمزي لعالم الحياة بالاندماج الاجتماعي من خلال إنشاء جسر بين المواقف الجديدة والظروف الموجودة بالفعل. يضمن هذا الإنتاج تجديدًا مستمراً لهويات المجموعة التي تعمل كآليات للتكامل الاجتماعي التي "تسهر" على تنسيق الأفعال من خلال العلاقات "المنظمة بشكل شرعي" بين الأفراد.

ملاحظتان مهمتان حول هذا الإنتاج الرمزي الذي يهمنا بشكل خاص لكونه يفسر ظاهرة "استيطان عالم الحياة". الأول يتعلق بدور الفعالية التواصلية بما هي شرط هذه المكونات الهيكلية المختلفة، وبالتالي فإن إنتاج هذه الأبعاد الرمزية في المجتمع الحديث لا يتم إلا من خلال هذه الفاعلية التواصلية حصرا. الملاحظة الثانية تتعلق بقيمة عملية الإنتاج هذه إذ يشير هابرماس إلى "الاضطرابات "[438] التي أثرت على هذه العملية. يبين هابرماس أنه يمكن للتحليل النظري المجرد تحديد عملية إنتاج مثالية لعالم حياة عقلاني بالكامل تنتهي فيه الصراعات، لكن في الواقع، من غير الممكن القول أن عقلنة عالم الحياة تزيل الصراعات في المجتمعات الحديثة، ذلك أن: "درجة عقلنة عالم الحياة لا تتناسب بأي حال من الأحوال مع احتمالية إنتاج خالية من الصراع؛ المتغير في هذا المستوى هو المستوى الذي يمكن أن تنشأ فيه النزاعات. "[439]

في هذا المنظور، ينخرط هابرماس في تحليل معقد للغاية، ولكنه أساسي، لهذا "الانحراف"، الذي يسميه "استيطان عالم الحياة". إن مفهوم عالم الحياة وكذلك وصف الإنتاج الرمزي لهذا العالم هو في الواقع

---

[436] Louis Quéré, *Communication sociale : les effets d'un changement de paradigme* In: Réseaux, 1991, volume 5 n°1. p. 27

[437] هابرماس، 1987 / أ، ص. 433

[438] المرجع نفسه.

[439] هابرماس، 1988، ص. 410

محتوى معياري يجعل من الممكن، حسب هابرماس، وصف الديناميكيات الاجتماعية التي حددت عملية عقلنة الحداثة.

2 - الديناميات الاجتماعية

2- أ - المنظومة /عالم الحياة

إن عقلنة وإنتاج عالم الحياة هي عملية مزدوجة و "متناقضة" - كما يصفها هابرماس: الى جانب العقلنة والإنتاج الذي سمح بالانتقال إلى الحداثة، هناك ظاهرة ثانية صاحبت هذا التطور التاريخي والمتمثلة في تطور إلغاء "الطابع اللغوي" للاقتصاد. يتعلق الأمر، في الواقع، ببعد ثانٍ من عملية العقلنة، التي يسميها هابرماس "استيطان عالم الحياة"، والتي يلخصها بقوله: "إن تطور الحداثة الرأسمالية مكن من انتشار مضمون العقل التواصلي ولكن أيضا تشويهه في الوقت نفسه. "[440]

هذه العقلنة تعبر عن منظور المشاركين في عالم الحياة و مع ذلك، لا يمكنها أن تكون الظاهرة أو الحقيقة الوحيدة المرجعية لنظرية المجتمع. لهذا السبب، يلاحظ لوي كيري: "على الرغم من أنها غير قابلة للتجاوز وهي بالضرورة الأولى، فإن وجهة النظر هذه لا توفر في حد ذاتها وصفًا صحيحًا لعالم اجتماعي في لحظة معينة."[441] لا يمكن فصل العالم الاجتماعي والثقافي المعاش عن التأثيرات الخارجية التي تمارس على مكوناته البنيوية[442]، والتي تجعل أعضاء المجتمع لا يستطيعون، من وجهة نظرهم الداخلية للمشاركين، الوصول إلى فهم متكامل لأفعالهم وبيئتهم. من الواضح أن هذه الحجة تُلزم هابرماس بأن يأخذ في الحسبان المنظور الثاني، منظور الملاحظ الخارجي بالإضافة إلى منظور المشارك.

يجب أن تأخذ نظرية المجتمع، التي تسعى إلى تفسير وفهم متكامل لآليات النظام الاجتماعي، هذين المنظورين في الاعتبار. يمكن أن يفسر هذا المقتضي سبب انخراط هابرماس في تصور مزدوج للمجتمع: من وجهة نظر الفاعلين المشاركين، حيث يتعلق الأمر بمسار عقلنة وإنتاج لعالم الحياة من خلال

---

440 هابرماس، 1988، ص. 373

441 Louis Quéré, *Communication sociale : les effets d'un changement de paradigme*, In: Réseaux, 1991, volume 5 n°1. p. 27

442 هابرماس، TII 1987 ، ص. 163

مفهوم الفعل التواصلي، ومن وجهة نظر المراقب، حيث يتعلق الأمر بمنظور منظومي عبر الوسائط التنظيمية التي ليست بالضرورة بيذاتية أي المال والسلطة.

بالإضافة إلى هذه الحجة المتعلقة ببنية نظرية المجتمع، فإن مفهوم عالم الحياة الذي تنقله نظرية الفعل التواصلي يعني التمايز بين المجتمع وعالم الحياة. في الواقع، ينتقد هابرماس المفهوم الفينومينولوجي لعالم الحياة لكونه قائمًا على تخيلات ثلاث: استقلالية الثقافة، وشفافية التواصل واستقلالية الفاعل: وفقًا لهابرماس، الفعاليات الاجتماعية التي تضمن النظام الاجتماعي يقع التنسيق بينها من خلال السياقات الوظيفية التي لا يدركها الفاعلون. ما يجب أن تفسره نظرية المجتمع هو "معجزة" النظام الاجتماعي: "يتم تناول مسألة إمكانية النظام الاجتماعي بالعبارات التالية: من الواضح أن تفاعل الناس بشكل منتظم ومتوافق ومتكرر وقابل للتكرار ونموذجي، باختصار، بطريقة موحدة (...) بعيد كل البعد عن أن يكون كيفما اتفق أو وفقًا لحظ عظيم. علاوة على ذلك، لا تشكل هذه التفاعلات أداءً منعزلاً أو غير متوقع أو غير مسبوق أو غير منتظم؛ على العكس من ذلك، فهي مترابط بعضها مع البعض في شبكات مستقرة وتسلسل مرتب ومتحرك. كيف تتحقق هذه المعجزة؟"[443] إذا كانت العقلنة و إنتاج عالم الحياة يسلطان الضوء على دور الفعل التواصلي، فإن ظاهرة النظام الاجتماعي في المجتمع الحديث تكون أكثر تعقيدًا مما يمكن اختزالها إلى الفعل التواصلي، مهما كان حاسما في هذا السياق. لذلك يدرج هابرماس تصور مزدوج للمجتمع موقعه عقلنة عالم الحياة.

يشرح لوي كيري حجة أخرى تلك المتعلقة بما يسميه "لغز التفاعلات المجهولة". ما هو إشكالي هو التفاعلات التي، على الرغم من كونها تواصلية، لا تكون عادة بيذاتية لأنها لا تتطلب بالضرورة الوجود المادي لشركاء التواصل. هذه التفاعلات "المجهولة"، غير القابلة للاختزال لنموذج الفعاليات التواصلية، من خلال وساطة أنواع أخرى من الوسائط وتطبع منطقًا غير منطق الفهم اللغوي البيني وضمان التواصل المعمم. هذا المنطق الآخر هو منطق المنظومة الذي يجب على هابرماس أخذه بعين الاعتبار.

في كتابه "العقل والشرعية"، يطور هابرماس لأول مرة مفهومًا لعالم الحياة مقترنا مع مفهوم المنظومة ضمن منظور منهجي، لكن في "نظرية الفعل التواصلي"، يحلل عن كثب المفهومين ولا سيما الرابط الممكن بين المنظومة وعالم الحياة. يتعلق الأمر كما يلاحظ لويس كيري بحق، بإجابة من وجهة نظر تفاعلية لشرح "معجزة" النظام الاجتماعي: "الاندماج هو مسألة ربط التفاعلات المنظمة في شبكات

---

443 Louis Quéré, *Communication sociale : les effets d'un changement de paradigme*, Op., Cit., p.28

مستقرة."[444] الأصل في هذه الإجابة هو تمييزها بين آليتين (منفصلتين تحليليًا) للتكامل الاجتماعي: إحداهما اجتماعية، والأخرى منظومية.

في مجتمع متمايز هيكليًا، لا يمكن اختزال الظواهر المعقدة جدًا مثل التنمية الاقتصادية والبيروقراطية في نموذج الفعل التواصلي بسبب خصوصية الأنشطة الاستراتيجية التي تحكم هذه المجالات المعقدة للواقع الاجتماعي. يرجع هذا الاختلاف الرئيسي إلى حقيقة أن آليات التواصل مرتبطة بالبنى الداخلية للفعل التواصلي، بينما آليات المنظومة مرتبطة بالبنى الخارجية للفعل وإلى حقيقة أن الجهات الفاعلة ليست بالضرورة على دراية بأفعالها أو أقله، لا يمكنهم التفكير في أفعالهم.

إن مفهوم المنظومة يسمح لهابرماس بالبرهنة على تصوره المزدوج للمجتمع الذي يهدف لا فقط إلى تفسير النظام الاجتماعي في المجتمعات الحديثة، ولكن أيضًا، وبشكل أساسي، ظاهرة استيطان عالم الحياة:"لا يتعلق الأمر بمفهوم الفعل الموجه نحو الاتفاق الذي أواجه فيه الانتقادات الأكثر حيوية، ولكن حول فكرة التصور المزدوج لبيئة المعيشة الاجتماعية، أي اهتمامي بإكمال مفهوم Lebenswelt عالم الحياة، الذي ينبع من نظرية الفعل، من خلال ما أستعيره من نظرية السيستمات."[445]

إلى جانب حدود البيذاتية التواصلية لعالم الحياة، من المهم بنفس القدر أن يبرز هابرماس حدود نظرية المنظومة في حساب الآليات المختلفة للتكامل الاجتماعي في هذه المجتمعات. لشرح هذا العنصر الأساسي لأي مجتمع، يجب علينا، وفقًا لهابرماس، التمييز بين معايير الاستقرار الداخلي (التي يوفرها النشاط التواصلي والمفهوم التكميلي لعالم الحياة) والخارجي (الذي توفره الوسائط التي تنظم المنظومة): "يتم قياس الاندماج الاجتماعي وفقًا لمعايير الاستقرار الداخلي، أي وفقًا للحفاظ على الهويات الشخصية والجماعية التي تعتمد على ما ينسبه الفاعلون لأنفسهم. يقاس الاندماج المنظومي بمعايير الاستقرار الخارجي، أي بالحفاظ على حدود المنظومة مقابل بيئته. "[446]

إن مفهوم المنظومة، كما أشار كريستيان بوشندهوم في "مفردات هابرماس"، "مستعار من نيكلاس لومان الذي أثار معه هابرماس جدلاً لأكثر من عشرين عامًا. نظرية المنظومات هي نظرية اجتماعية تأتي من العقلنة الفيبرية عبر تالكوت بارسونز."[447] نجد في هذه الملاحظة الشخصيتين البارزتين لفيبر وبارسونز اللتين لعبتا دورًا حاسمًا في النظرية الاجتماعية لهابرماس. إذا كانت الإحالة إلى فيبر غير قابلة

---

[444] المرجع نفسه.

[445] Habermas, J., Médias de communication et espaces publics, trad. Louis Quéré, In: Réseaux, 1991, volume 5 n°1. p 75

[446] Habermas، J.، Communication Media and Public Spaces، Op.، Cit.، P 77

[447] Bouchindhomme C., *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002. p.66

للتجاوز، فإن دور بارسونز في صياغة النظرية هو أيضا حاسم. إن تأكيد هابرماس على أنه "لا يمكن أخذ أي نظرية مجتمع على محمل الجد اليوم إذا لم تشر، وهذا هو الحد الأدنى، إلى بارسونز"[448] يوضح أن النظرية الاجتماعية لبارسونز مهمة جدًا بالنسبة له. أن هابرماس يبني مفهوم النظام الاجتماعي في علاقة بعلم الاجتماع الوظيفي لبارسونز ثم لومان، ولا شك أنه يدمج فكرته الخاصة من خلال قراءته النقدية لمنهجية بارسونز وجدله مع لومان، و يحلل الاندماج المنظومي باعتباره المكون الثاني للواقع الاجتماعي بجانب الإندماج الاجتماعي.

ما يهم بارسونز هو توضيح آلية تنسيق الأفعال في المجتمع. وهو يسلط الضوء على "عملية ربط هذه التفاعلات بشبكات متكاملة تشكل منظومات شبه مستقلة."[449] يتم التعامل مع هذه المنظومات على أنها منظومات فرعية في المنظومة الاجتماعي العام. كل من هذه المنظومات الفرعية لها وظيفة محددة بالإضافة إلى كونها مرتبطة بوسيلة اتصال رمزية محددة. يميز بارسونز عدة منظومات فرعية: المنظومة الاقتصادي ، الذي تتمثل وظيفته في تكييف الوضع الخارجي والذي يعتمد على المال كوسيلة رمزية للتواصل. المنظومة السياسية الذي يضمن اختيار الأهداف ويحدد الاستراتيجيات التي تجعل من الممكن الوصول إليها والتي لها القوة كوسيلة رمزية للتواصل. وظيفة منظومة الإندماج الاجتماعي هي ضمان التضامن بين أفراد المجتمع والحد من مخاطر التمزق والتي لها تأثير كوسيط رمزي للتواصل. أخيرًا ، منظومة الإنتاج الثقافي والتنشئة الاجتماعية الذي تتمثل وظيفته في ضمان تشكيل الدوافع والأدوار وكذلك الحفاظ على القيم والتوجهات الثقافية والذي لديه كوسيلة اتصال رمزية للالتزام القيم.

يرى منظروا المنظومة المجتمع على أنه "شبكة من العلاقات الوظيفية بين المنظومة و المنظومات الفرعية ، وتمتلك قيمة مستقلة عن التفاعلات من النوع التواصلي."[450] وبهذا المعنى، لا يأخذ منظور المنظومة في الاعتبار دور إرادة الفرد. في الواقع، المنظومة عبارة عن مجموعة من الأفعال، فردية بالتأكيد، ولكن فقط في منظور استراتيجي للنشاط، أي في إطار السعي الفردي لتحقيق الغايات، مع استبعاد فوري لأي مناقشة من الجهات الفاعلة حول الغايات التي يتعين متابعتها بشكل جماعي. إن كفاءة المجتمع ككل وضرورات الإنتاج المادي لذلك المجتمع تجعل من المستحيل وغير المثمر إخضاع كل قرار فردي للاتفاق العقلاني للفاعلين الآخرين. تسمح الوسائط التنظيمية مثل المال والسلطة بتنسيق الإجراءات الاستراتيجية للفاعلين في كل منهجي غير شخصي يكون عمله مستقلاً عن إرادة هؤلاء الفاعلين.

---

448 هابرماس، 1987، TI ، ص. 217

449 Louis Quéré, *Communication sociale : les effets d'un changement de paradigme*, Op., Cit., p.28

450 Greisch, J., *Du rite à l'agir communicatif. Une interprétation post-wébérienne de la modernité*, in *Dieu. Eglise, Société*, sous la direct.de J. Doré, Paris, Le Centurion, 1985, p. 181

إن ظاهرة المنظومة ذاتية التنظيم الذي تسمح بالاندماج المنظومي ليست مفروضة على المجتمع، بل هي، في عملية التطور الاجتماعي التي وصفها هابرماس، النتيجة الضرورية لتطور العقلنة المحددة لعالم الحياة. في الواقع، هذا التبرير هو الذي يفسر لا فقط ظهور، ولكن أيضًا تطور وأخيراً هيمنة هذه المنظومات الفرعية في المجتمعات الحديثة: "إن عقلنة عالم الحياة يجعل من الممكن زيادة تعقيد المنظومة، إنها تخضع لمثل هذا التضخُّم لدرجة أن مقتضيات المنظومة الجامحة تفجر قوة إدراك عالم الحياة: إنها تُستغل من قبلهم. "[451]

ظاهرة أخرى تصاحب هذه المنظومية المحفوفة بالعواقب بالنسبة لهابرماس، وهي المتمثلة في استبدال اللغة "الطبيعية" برموز في الوسط التنظيمي للمنظومات الفرعية. الظاهرة الجديدة هي ظاهرة التواصل بدون لغة: "بينما يمكن فهم عقلنة عالم الحياة على أنه التحرر التدريجي لإمكانات العقلانية الواردة في الفعل التواصلي، تؤدي الزيادة في التعقيد المنظومي إلى تكوين منظمات اجتماعية يظهر فيها الفعل التواصلي كعامل تشويش. في هذه المنظمات ، يتم استبدال آلية التواصل اللغوي بوسائل اتصال مجردة من اللغة. "[452]

لم يعد الأمر يتعلق بطريقتين للتكامل الاجتماعي لا يمكن تمييزهما إلا من منظور تحليلي ، بل يتعلق بالازدواجية التي لا يمكن التغلب عليها، بين منطقين للتواصل، ذلك الذي يتوسط فيه المال والسلطة وذلك الذي يتم في اللغة ومن خلالها. إنه إنفصال عالم الحياة عن النظام.

2- ب ـ انفصال عالم الحياة عن المنظومة

يجب أن نتذكر أن التمييز المفاهيمي بين عالم الحياة والمنظومة هو خيار تحليلي تبرره الاستحالة النظرية لشرح الإنتاج المادي للمجتمع انطلاقا من مفهوم الفعل التواصلي ومكمله لعالم الحياة. لا يتعلق الأمر بمجتمعين في مجتمع واحد أو نفس المجتمع، ولكن فقط منظورين مختلفين من الناحية المفاهيمية يعكسان نفس الواقع الاجتماعي. تبدو الأهمية التحليلية لهذا النموذج مثيرة للاهتمام بالنسبة للمجتمعات الحديثة التي لديها درجة عالية من التمايز حيث يتم فصل آليات المنظومة بشكل متزايد عن الهياكل التي تسمح بالاندماج الاجتماعي. هذا هو بيت القصيد من النموذج ودوره التوضيحي الحاسم لأنه يجعل من

---

[451] هابرماس، TII 1987، ص. 170

[452] المرجع نفسه.

الممكن اكتشاف انفصال المنظومة وعالم الحياة.[453] ما هو قيد البحث هو عملية التطور الاجتماعي التي تظهر أنه في المجتمع الحديث، يتم تحقيق الاندماج الاجتماعي بشكل متزايد من خلال الإندماج المنظومي. إن ظهور أسواق اقتصادية مستقلة (مع صعود الرأسمالية) وقوة سياسية خالية من أي قاعدة هو بالضبط ما يتسبب في هذا الفصل بين عالم الحياة والمنظومة. يلخص إتيان غانتي هذه المرحلة من خلال إبراز أن "هذه الوسائط الوظيفية للتنسيق، والتي تميل إلى استبدال اللغة البيذاتية أو دفعها إلى هامش المجتمع، تتلخص أساسًا في المال والسلطة. المال هو أول ما يتم إضفاء الطابع المؤسسي عليه في اقتصاد السوق الرأسمالي؛ لذلك يسعى إلى أن يكون بمثابة نموذج لفهم كل شيء آخر؛ هذا هو الحال مع بارسونز ولومان." المثير للاهتمام في هذا الفصل هو أنه ينطوي على استبدال آليات التواصل اللغوي بوسائل التواصل" المحرومة من اللغة ".[454] هذا الفصل هو أيضًا انفصال محفوف بالعواقب بين منطقين للتواصل. بالإضافة إلى ذلك، يطرح السؤال عن طبيعة العلاقة بين عالم الحياة مندمج عبر الوسائط اللغوية ومنظومة مندمجة عبر وسائط تنظيمية.[455]

في "التقنية والعلم كأيديولوجيا"، يفترض هابرماس أن الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلى متعارضان كما لو كان الأمر متعلقا بالاختيار بين نوعين من الفعل ونوعين من الاندماج الاجتماعي. لتصحيح هذه الفكرة التي تقدم بها منتقديه و ليدحض التناقض بين المنظومة وعالم الحياة، يؤكد هابرماس في الردود أن النشاط الاستراتيجي ليس فقط ليس حصرًا على المنظومة، بل أن آليات الإندماج المنظومي تخترق سياقات الفعل التواصلي بما أن: "لا يقدم عالم الحياة أبدًا الصورة البريئة لـ" مجالات تواصل خالية من كل قوة "، وبالتالي فإن الافتراضات المسبقة للتوجه نحو التفاهم لن تتحقق دون تحفظ ، أي دون غموض ودون وهم، فقط في ظل ظروف غير محتملة ، أي في ظل ظروف بأشكال الحياة غير القمعية. في العادة، يمر الإندماج الاجتماعي بمعايير السلطة التي تصعد الإكراهات ومن خلال تشكيل لغوي للإجماع، الذي يفي بشروط العمل الاستراتيجي الكامن. لذلك، من غير الممكن أيضًا اتخاذ نوع معين من الفعل يتوافق مسبقًا مع الإندماج الاجتماعي. "[456]

[453] مع ذلك، من الضروري تحديد أن عالم الحياة لا ينفصل عن المنظومة، أي عن آليات التكامل النظامي بشكل عام؛ يتم فصله فقط عن الأنظمة الفرعية التي تنظمها الوسائط، ولا سيما وسيط المال والسلطة: "إن عالم الحياة منفصل فقط عن المنظومات الفرعية التي تحكمها الوسائط، وبالطبع ليس عن آليات الاندماج المنظومي بشكل عام. " انظر:
Habermas، J.، Communication media and public space، Op.، Cit

[454] Ganty, Etienne, *Penser la modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997 p.513

[455] هابرماس، T II 1987، ص. 170

[456] Habermas, J., Médias *de communication et espaces publics*, Op., Cit., p.79

ينتقد هابرماس بارسونز بسبب منظوميته المفرطة لأنه يفترض الوسائط التنظيمية للمنظومات الفرعية الاقتصادية والسياسية، أي المال والسلطة، التي ترتكز معياريًا على عالم الحياة. تفترض هاتان الوسيلتان وجود شكل معين من التنظيم الاجتماعي لا يمكن ضمانه إلا من خلال الاندماج الاجتماعي، وهذه هي حالة السلطة على وجه الخصوص لأن السلطة لا تُمنح بشكل منظومي، فهي تتطلب الشرعية، ولكن هذا لا يمكن أن يكون تحقيقه عبر تواصل المنظومي يعتمد على إرسال رسائل مشفرة تعمل كأوامر.

بالنتيجة يدمج هابرماس مفهومًا ثانيًا للتواصل، وبالتحديد مفهوم بارسونز، من أجل فهم الواقع الاجتماعي برمته والتخلص مما يعتقد أنه وهم بشفافية التواصل، جنبًا إلى جنب مع مفهومه الخاص للتواصل الذي تم تصوره على أساس التفاعل اللغوي التواصلي والموجه نحو الفهم. يدمج هابرماس مفهوم بارسونز للتواصل بمعنى نقل الرسائل المشفرة التي تعمل كأوامر. يتم التحقق من صحة هذا المفهوم من خلال الدور المحدد للوسائط التنظيمية والتي هي المال والسلطة. لذلك، فإن مستويين من المجتمعات، وهما جانبان من الإندماج الاجتماعي يعملان بمفهومين متمايزين للتواصل، الأول يشير إلى التفاعل اللغوي ويحدث على مستوى عالم الحياة لضمان للإنتاج الرمزي؛ والثاني يشير إلى النقل الخالص للرسائل المشفرة ويحدث على مستوى السيستيمات الفرعية للمال والسلطة، مما يضمن إعادة الإنتاج المادي للمجتمع. يدور محور القراءة النقدية لهابرماس حول استحالة التفكير في المجتمع تحت جانب واحد من هذين المستويين.

العلاقة بين المنظومة وعالم الحياة أكثر تعقيدًا من التأكيد البسيط للارتباط بمعنى التكييف المتبادل. منتبهًا لهذا التعقيد، لا يتحدث هابرماس عن علاقة ارتباط فحسب، بل يتحدث أيضًا عن "انفصال" بين الاثنين.[457]

من بين المعلقين على عمل هابرماس، يقدم فريديريك فاندنبرغ[458] توضيحا مهمًا للغاية على مسألة العلاقة بين المنظومة وعالم الحياة في نظرية هابرماس الاجتماعية. في الواقع، في ديناميات البناء النظري لهذا العلاقة، من المهم التمييز، كما أشار فاندنبرغ، بين منظورين في مفهوم هذه العلاقة: أولاً، من منظور تحليلي ومنهجي، ثم من منظور تاريخي نظري. ما هو وجيه في هذا التمييز هو أنه يحيل على موقفين مختلفين

---

[457] يبدو أن هابرماس يفهم تفاعلهم على نموذج تقسيم العمل بين المنظومة وعالم الحياة، بحيث يتم تنفيذ مهام تنسيق العمل، من ناحية، من خلال الفعل التواصلي بينما من ناحية أخرى، تعود مهام تنسيق الإجراءات الاستراتيجية عبر الوسائط التنظيمية وإعادة الإنتاج المادي للمجتمع إلى المنظومة.

[458] Vandenberghe, Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, Editions la Découverte et Syros, Paris, 1998 T. II

في مفهوم العلاقة، أولهما غامض جدًا في "نظرية الفعل التواصلي" ثم ثانيهما قبول هابرماس به بوضوح، بل ودافع عنه، على وجه الخصوص في "الردود". حجته في ذلك تجنب وهم التواصل الشفاف والاختزال المنهجي للوظيفية السيسيولوجية.

هذا التمييز التحليلي والمنهجي في البداية، يتحول إلى تمييز تجريبي بين منطقين للاندماج الاجتماعي "منفصلين" فعليا في الواقع الاجتماعي. يمكن تفسير هذا المفهوم الجديد على أنه استيعاب نقدي لمفهوم المنظومة عند نيكلاس لومان لكنه يبين أن هابرماس "قطع " مع الواقعية التحليلية لبارسونز ليعتمد "الواقعية المنظومية" عند لومان. في الواقع، بينما يتصور بارسونز المنظومة على أنه "جانب من جوانب الواقع"، يعتبره هابرماس على إثر لومان "نظامًا حقيقيًا للعالم الحقيقي".[459]

يشير الانفصال إلى فكرة إنفصال مكوني المجتمع بعد ظهور الرأسمالية كشكل من أشكال الإنتاج وكمنظومة لتنظيم للمجتمع يخضع لمقتضيات النجاعة. في تحليل هابرماس يمثل هذا التطور "عملية تمايز منظومي ثانوي"[460] لكونه يتسارع جنبًا إلى جنب مع التمايز الرئيسي بين عالم الحياة، الذي ينظمه الفعل التواصلي، والمنظومة الذي تنظمه الوسائط التنظيمية الرسمية (المال والسلطة). هذا التمايز الثاني هو الذي يشير إلى فكرة الانفصال بمعنى الفصل الفعلي والحقيقي.

تاريخيًا، تتحول العلاقة بين المنظومة وعالم الحياة إلى انفصال فقط في المجتمعات الحديثة وتصبح إشكالية وتنطوي على عواقب مرضية حصرا في مجتمعات الرأسمالية المتقدمة. مع تشكل النظم الفرعية المستقلة للرأسمالية التي تنظمها وسائط خاصة بها، والتي لم تعد بحاجة إلى عالم الحياة لتنسيق الأفعال، لكونها وسائط ذاتية التنظيم. والأثر المباشر لذلك والذي أصبح حقيقة واقعة أن آليات الإندماج الاجتماعي في المنظومة لم تعد راسخة في عالم الحياة. يتم تصور المجتمع على أنها كائن حي كبير يتم ضمان توازنه عبر آليات اندماج منظومية محضة لا علاقة لها، أو لا دخل لعالم الحياة فيها.[461]

ما هو في جوهر نظرية المجتمع هو هذا الانحراف عن المسار التواصلي اللغوي الأصلي وسطوة وسائل تواصل نسقية، منظمة ذاتيًا ومنفصلة عن عالم الحياة:"يمكننا أيضًا أن نفهم، من حيث دوافعها الأساسية، نظرية المجتمع من ماركس إلى سيميل وماكس فيبر و لوكاتش، عبر سبنسر و دوركهايم، كرد فعل على تحول الحدود بين المنظومة وعالم الحياة داخل المجتمع نفسه، عند ظهور هذا "الجسم الغريب الداخلي" الذي يُفهم على أنه توقيع للحداثة. "[462]

---

[459] Vandenberghe, Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, Op., Cit., p 269

[460] هابرماس، T II 1987، ص. 168

[461] Habermas, J., Médias *de communication et espaces publics*, Op., Cit., p.80

[462] هابرماس، المرجع نفسه ص 80-81

تحقق الرأسمالية عملية الفصل على ثلاث مراحل: الأولى هي ظهور المنظومة الفرعية الاقتصادية غير المسيسة والمنفصلة عن الأخلاق، التي تنظمها قناتها النقدية الخاصة التي تضمن تداولها الداخلي و تبادلاته مع بيئته غير الاقتصادية التي هي الأسرة الخاصة والدولة: هو إضفاء الطابع المؤسسي العام على المال كوسيلة للتبادل وهو أيضًا فصل هذا المنظومة الفرعية للدولة والأسرة الخاصة. المرحلة الثانية هي اقتران المنظومة الاقتصادية والمنظومة السياسية. بعد إضفاء الطابع المؤسسي على العمل المأجور والأسرة الخاصة للموظف، تم إنشاء بيروقراطية عامة، فإن مأسسة الدولة المالية هي التي تضمن الشروط المسبقة للإنتاج الاقتصادي وبالتالي، تعيد الدولة تنظيم نفسها وتصبح مستقلة إزاء المنظومة الفرعية الاقتصادية وعالم الحياة وتتحول إلى وسيط منظم للسلطة. المرحلة الثالثة هي فصل المنظومة الفرعية الاقتصادية والمنظومة الفرعية التي تمثلها الدولة عن سياقات عالم الحياة. إن إضفاء الطابع المؤسسي على العمل المأجور والأسرة الخاصة للموظف، وإضفاء الطابع المؤسسي على الدولة المالية يفصل بين مستويي المجتمع ويفصل الإندماج المنظومي عن الاندماج الاجتماعي.[463]

في ردوده على النقد الذي كان موضوعه وجاهة هذا الفصل من زاوية نظر سيسيولوجية، ينسب هابرماس هذا الانفصال الذي، حتى لو كان راديكاليًا، لا يمكن أن يكون كليًا، و لكنه مع ذلك، فهو في تحليله حقيقي والرأسمالية المتقدمة تعمل على تضخيمه وترعاه. الجانب الآخر في تحليل هابرماس هو التأكيد على الجانب "المؤلم" لعملية "التحلل" للصلة الأصلية بين المنظومة والعالم الذي تم اختباره كما تم تجربته في المجتمعات التقليدية. هذا الفصل هو مصدر أمراض العالم الحديث، ويتم اختباره على أنه "استيطان"، وتجاوز للحدود، وتغيير في العلاقات بين عالم الحياة والمنظومة.

انطلاقا من هذا الانفصال الذي أصبح واضحًا ومختبرًا، يرسم هابرماس أطروحة "استيطان عالم الحياة" التي تعد حجر الأساس لتشخيصه للوقت الحاضر والأساس النظري لمفهوم متمايز للتحرر والتواصل.

3- أطروحة إستيطان عالم الحياة

3- أ- منزلة استيطان عالم الحياة

---

463 هابرماس، T II 1987، ص. 338

إن النظر إلى الحالة الراهنة للمجتمع على أنها حقيقته الخاصة هو، وفقًا لهابرماس، خطأ بارسونز الذي ينبغي تجنب الوقوع فيه مجددا. من الصحيح أن مجتمع اليوم يعطي صورة المنظومة الكلية والتنظيم المنتشر في كل مكان، لكن هذه الصورة لا تعكس بنيته الحقيقية، لكونها نتيجة لتخريب العلاقة بين المنظومة وعالم الحياة. إن الانتصار الظاهر للمنظومة يحجب عالما معاشا نابضا بآليات تكامله الفاعلة، وهو الانتصار الذي يعكس التحويل الرأسمالي لوجهة مسار العقلنة الحديثة. إن هذا "الاختطاف" يمكن الرأسمالية من استيطانه ولكنها لا تستطيع تدميره: "القدرة الهائلة للمنظومات على إعادة إنتاج نفسها ونسج شبكة من التفاعلات تتجاوز حياة الأفراد، وإمكانية زيادة القدرة على التوجيه في المواقف الطارئة لا ينبغي أن تخفي حقيقة أن وسائل التواصل الصامتة يمكنها فقط ضمان إعادة الإنتاج المادية، بينما اللغة، وهي الوسيلة الأساسية للفعل الموجه نحو الفهم، هي الوحيدة القادرة على ضمان إعادة الإنتاج الرمزي."[464]

إستيطان عالم الحياة هو أولاً وقبل كل شيء المصطلح الذي يستخدمه هابرماس للإشارة إلى الآثار المرضية لعملية التحديث / العقلنة بعد التحول الرأسمالي لهذا المشروع. تشير الفكرة بشكل ملموس، إلى "غزو" مقتضيات المنظومة (خاصة المنظومات الفرعية للاقتصاد والسلطة) لعالم الحياة. إن نمو المجمع المالي البيروقراطي ليس في حد ذاته مرضياً، ولكنه يصبح كذلك عندما يمس هذا النمو مجالات الفعل التواصلي في عالم الحياة.[465] الاستيطان هو انحراف في العلاقة "الطبيعية" بين المنظومة وعالم الحياة، وهو ما يفسر طبيعته المرضية. قدم هابرماس توضيحًا لهذه الأطروحة في أعقاب تحليله للوضع الفكري في ألمانيا الفيدرالية: "إضفاء الطابع الوظيفي على العمل المهني ، وتغيير العمل ، وحقيقة أن قيود المنافسة والعائد تصل الى المدرسة الابتدائية نفسها ، وأن يتم تعيير الخدمات والعلاقات ووقت الحياة نقديا، وأن مجال الحياة الشخصية يتم إعادة تعريفه بعبارات الاستهلاك، وأن مجالات الفعل غير الرسمي والخاص يتم الاستيلاء عليها من خلال البيروقراطية والتشريعات ، وخاصة أن تسيطر السياسة والإدارة على المدارس ، الأسرة ، التعليم ، الإنتاج الثقافي بشكل عام ، كل هذه التطورات تجبرنا على الوعي بمنطقة إشكالية جديدة ظهرت على تخوم "المنظومة" و "عالم الحياة"".[466] هذا الموقف غير المسبوق دفع هابرماس إلى الحديث عن "تحدي" الحفاظ على الفعل التواصلي.[467]

---

[464] Greisch, J., *Du rite à l'agir communicatif,* Op., Cit., p. 183

[465] هابرماس، 1987 T II، ص. 411

[466] J. Habermas, J., *La colonisation du quotidien.* Esprit, 121 /1979, p. 45

[467] هابرماس، 1987 T II، ص. 444

3- ب - العقلنة و الاستيطان

أعاد هابرماس تفسير أطروحة فيبر الشهيرة حول فقدان المعنى وفقدان الحرية بما هما نتيجة حتمية لمسار العقلنة الإجتماعية، بالاستناد على أطروحة إستيطان عالم الحياة. في الواقع ، لا يجادل هابرماس تشخيص فيبر، بل يتبنى فكرة أن مسار العقلنة يؤدي إلى فقدان الحرية والمعنى. لكنه ينجز قراءة نقدية للفكرة على أساس نتائج أطروحة الاستيطان. ما هو هابرماسي في هذه القراءة النقدية هو تأكيد هابرماس على أن هذه الخسارة المزدوجة ليست حتمية أو لا رجعة فيها. بل أن هذا المآل الذي انتهى إليه مشروع الحداثة ليس في صميم غاية مسار العقلنة بل هو "انحراف" سببه الاستحواذ الرأسمالي عليه مثلما تبين ذلك أطروحة الاستيطان.: "فقدان الحرية، الذي ينسبه فيبر إلى البيروقراطية، لم يعد بإمكاننا تفسيره من خلال انقلاب العقلانية القائمة على القيم إلى عقلانية الغائية ، الخالية من الجذور الأخلاقية. "[468]

في هذه القراءة النقدية، اهتم هابرماس، في البداية، بأطروحة فيبر عن فقدان المعنى. مثل ظهور البنى الحديثة للوعي تجاوزا للدين ونهاية للميتافيزيقيا، كما مثل أيضًا تحطيما للوحدة الدينية والميتافيزيقية للعالم ونهاية للعقلانية الجوهرية، لتتشكل محلها عقلانية شكلية قائمة على مجالات متمايزة من القيم غير القابلة للاختزال فيما بينها. يفسر فيبر هذه الظاهرة ويرى أن القوة الموحدة للقناعات المشتركة اختفت: "بهذا المعنى، يتحدث فيبر عن تعدد الآلهة للقوى غير الشخصية، عن العداء بين أنظمة العالم النهائي ، عن المنافسة بين القوى التي يعتقد أنها لا يمكن التوفيق بينها. "[469] في ضوء نظرية المجتمع ذي المستويين، فإن فقدان المعنى هذا يعبر عن إستيطان مقتضيات المنظومة لعالم الحياة. لا يتعلق الأمر بتحطيم مجالات القيم الثقافية ولا عدم قابلية التوفيق بين هذه المجالات، كما شرح فيبر ، بل بالأحرى اختزال العمل في بعده المالي و إختراق البيروقراطية للحياة اليومية (من سواء كانت الحياة العامة أو الخاصة) و "تفكك" الممارسة اليومية.[470] إن ضرورات المنظومة تدفع العناصر الأخلاقية العملية بعيدًا عن سلوك الحياة الخاصة والمجال السياسي. يتم اختزال الفرد إلى دور الموظف والمستهلك وفقًا لمتطلبات الكفاءة ، وتحل المنافسة محل

---

[468] هابرماس، T II 1987، ص. 350

[469] هابرماس، T II 1987، ص. 332

[470] هابرماس، T II 1987، ص. 360

تنسيق الافعال. إن إستيطان آليات الإندماج الاجتماعي من قبل الوسائط التنظيمية للمنظومات الفرعية ينطوي حتما على فقدان المعنى والفقر الثقافي.

إن تمايز مجالات العلم والأخلاق والفن الذي يصاحب عملية العقلنة لا يطرح مشكلا في حد ذاته، ولكن الخطاب الذي ينتجه الخبراء في هذه المجالات يطرح إشكالا. التخصص المفرط لهذه الخطابات ينتج عنه تجزئة الوعي المعاصر. كل خطاب سواء كان فني أو علمي مثلا يعتمد مفرداته الخاصة ومعاييره المخصوصة بصرف النظر عن باقي الخطابات وهو ما يعطل تكوين فهم متماسك وكلي للواقع. هذا الوعي المجزأ، غير القادر على المعرفة الكلية، غير قادر على تشكيل أي أيديولوجيا ، مهما كانت وهمية، أي أنه غير قادر على تصور واقع بديل لكونه غير قادر على بناء معرفة كلية بهذا الواقع بفعل هذا التمايز الذي عمقته الرأسمالية، جعل من فقدان المعنى الذي ينتج ضرورة عن هذا الوضع هو بدوره أداة للسيطرة.

إنها في تقدير هابرماس نهاية مأساوية للأمل الجبار الذي زرعه عصر التنوير إذ يجد الإنسان الحديث صورة جامدة لعالم معاش تستوطنه المقتضيات المنظومية بالكامل. هذا الوضع الجديد وغير المتوقع هو المرحلة الأكثر تأثيرا لهذا الاستيطان لكونه تحول من الطبيعة الى الإنسان:"في هذه المرحلة فقط تحقق شروط إستيطان عالم الحياة: ...مقتضيات المنظومات الفرعية التي أصبحت تتدفق بشكل مستقل من الخارج إلى عالم الحياة. "[471]

3- ج - الاستيطان والتشيؤ.

مكنت القراءة النقدية لنظرية فيبر الاجتماعية في ضوء أطروحة إستيطان عالم الحياة، هابرماس من إعادة تفسير أطروحة فقدان الحرية والمعنى، وانطلاقا من نفس المنظور، ينجز قراءة نقدية لمفهوم التشيؤ عند ماركس. هذا النقد الثاني يتميز عن الأول بإحالته إلى أصالة نظريته الاجتماعية لكونه يوضح، باستخدام إحداثيات بديلة، هذه الأطروحة التي كانت في قلب النظرية النقدية الأولى.

---

[471] هابرماس، T II 1987، ص. 391

يلاحظ هابرماس أنه "كلما فُرضت الدولة الاجتماعية الراعية، كلما ظهر النوع الماركسي من الاغتراب في الخلفية"[472] وهذا ما يفسر حقيقة أن الدولة الاجتماعية تدير المجتمعات الرأسمالية عبر منظومتين فرعيتين يكمل كل منهما الآخر: المنظومة الاقتصادية والمنظومة الإدارية. الدولة الاجتماعية مصحوبة بنوع جديد من التشيؤ، يتجاوز الطبقات الاجتماعية ، باستخدام القانون الإداري كوسيلة للتنظيم: التشيؤ الاقتصادي يتضاعف من خلال التشيؤ الإداري.

اليوم ، تفرض دولة الرفاهية على الأفراد بالتناوب الأدوار الوظيفية للزبائن والمستهلكين ، وبالتالي تحييد دورهم كمواطنين. يتم توسيع دور المواطن، ولكن يتم تحييده كمواطن، لأن دولة الرفاهية تدفع له قيمًا من خلال التحويلات النقدية التي يمكن أن يحصل عليها كزبون للبيروقراطية ، مقابل ولائه. يتم تضخيم دور الزبون إلى أقصى الحدود. المجالات التي كانت مندمجة اجتماعياً يتم دمجها بشكل متزايد من خلال المنظومات الفرعية التي تثبت هذه الأدوار مؤسسياً في عالم الحياة.

تسمح أطروحة إستيطان عالم الحياة لهابرماس بالكشف عن أوجه القصور في نظرية التشيؤ في نسختها الماركسية وإظهار حدودها في تفسير الواقع الاجتماعي في مجتمعات الرأسمالية المتقدمة. بالنسبة إلى هابرماس ، يتطلب الوضع الحالي تجاوز نقد الإيديولوجيا نحو نموذج نظري يمكنه تفسير الآثار المترتبة على إستيطان عالم الحياة من خلال منظومة وسائل الإعلام، أي الإفقار الثقافي و تجزئة الوعي الحالي.

3- د - الصياغة القانونية للاستيطان

يكمل هابرماس إعادة صياغته لمفهوم التشيؤ في ضوء أطروحة إستيطان عالم الحياة من خلال تحليل الشكل القانوني الذي يتخذه هذا الاستيطان في مجتمعات الرأسمالية المتقدمة. يهدف هذا التمشي إلى استكمال تحليل عملية الاستيطان الاقتصادي (التي كشفت عنها جزئيًا النظرية الماركسية للقيمة) من خلال الكشف عن إستيطان العلاقات الاجتماعية من قبل الدولة الاجتماعية كظاهرة استيطانية مكملة للأولى. ما هو في مركز الاهتمام هو على وجه التحديد الامتداد التدريجي لمجال القانون الذي يتمدد أكثر فأكثر إلى عوالم عالم الحياة، بشكل أساسي عن طريق قانون الأسرة وقانون المدرسة. وهذا "الاتجاه لتوسيع

[472] هابرماس، T II 1987، ص. 384

القانون ليشمل مجالات السياسة التي ينظمها التواصل"،[473] يتخذ الاستيطان، الذي يتجلى عبر استبدال الإندماج الاجتماعي بالدمج المنظومي، شكل عملية توسيع مجال القانون. يتعلق الأمر "بتضخم حقيقي للقانون المكتوب" والذي لا يقتصر على تنظيم قانوني للوقائع المنظمة بشكل غير رسمي ، ولكن بمسار تتسلل إلى الوقائع الجزئية: "اليوم، تغطي الحياة اليومية للمستخدمين المحتملين و الفعليين شبكة أكثر إحكامًا من المعايير القانونية و البيروقراطيات الحكومية وشبه الحكومية ."[474]

يميز هابرماس أربع عمليات لتوسيع نطاق القانون: الدولة البرجوازية ودولة القانون، ودولة القانون الديموقراطية، ودولة القانون الديمقراطية والاجتماعية[475]، وهي علامات على الفصل التقدمي بين المنظومة وعالم الحياة والاستيطان التدريجي لعالم الحياة من خلال منظومات فرعية أصبحت مستقلة. بالتركيز على المرحلة الأخيرة ، فإن ملاحظة هابرماس مهمة: "هكذا تميزت السياسة الاجتماعية للدولة منذ البداية بالتناقض: ضمان الحرية وسلب الحرية. إن التقدم الأول في توسيع نطاق القانون، المؤسس لعلاقات رأس المال والعمل الأجير، يعود تناقضه، من ناحية، إلى التناقض بين معنى التحرر الاجتماعي المرتبط بقواعد القانون المدني الخاص و ، من ناحية أخرى، لآثاره من القمع الاجتماعي لأولئك الذين اضطروا إلى تقديم قوة عملهم كسلعة. لذا فإن الوسيلة ذاتها لضمان الحرية هي التي تهدد حرية المستفيدين منها."[476]

في استراتيجية تهدئة الصراعات الطبقية التي تنشأ في مجال الإنتاج ، فإن الدولة الاجتماعية "توسع شبكة من العلاقات الزبانية على مجالات الحياة الخاصة."[477] إن تمديد الحقوق متناقض: فمن ناحية ، فإنه يؤدي إلى نشوء حقوق اجتماعية ، على سبيل المثال توسيع نطاق الحق في الضمان الاجتماعي ، ومن ناحية أخرى ، تؤدي الى تبعية الفرد ومن ثم فإن الإدارة تهدد استقلالية الأفراد. في مجتمعات الدولة الديمقراطية والاجتماعية (الرأسمالية المتقدمة)، فإن البيروقراطية هي التي تحدد المعايير المحددة للمواقف الحياتية، لكنها تفعل ذلك وفقًا لآلياتها الخاصة ، بمعنى آخر ، وفقًا لمعايير الكفاءة و الربحية. ما يسميه هابرماس "حكم العلاج" ليس سوى تلك الخدمات الاجتماعية للدولة الاجتماعية التي تساعد على تفكيك الاندماج الاجتماعي من خلال الدمج المنظومي من خلال وسائط المال والسلطة. يشير هذا الطابع المتناقض إلى ما يسميه "معضلة" هذا الهيكل الخاص بتوسيع نطاق القانون من حيث: "إن ضمانات الدولة الاجتماعية يجب أن تخدم هدف الاندماج الاجتماعي: لكنها في الواقع تؤدي إلى تفكك السياقات

---

[473] هابرماس، T II 1987، ص. 392

[474] هابرماس، 1988، ص. 427

[475] هابرماس، T II 1987، ص. 393

[476] هابرماس، T II 1987، ص. 398

[477] المرجع نفسه.

المعيشية المنفصلة ، عن طريق التدخل الاجتماعي ذي الطبيعة القانونية ، بدلا عن آليات التفاهم المتبادل التي تنسق العمل. "[478]

توفر هذه التأملات توضيحًا مهمًا لمفهوم القانون في هابرماس ، وبشكل أكثر تحديدًا في فترة "نظرية الفعل التواصلي "، حيث سيتم إعادة تعريف هذا المفهوم بعمق في "القانون والديمقراطية". ومع ذلك ، فإن ما يهدف هابرماس إلى شرحه في السياق الحالي هو الشكل القانوني للاستيطان ، ويُفهم القانون وفقًا لوظيفته في منطق الدولة الاجتماعية. هذه هي الطريقة التي يعمل بها القانون "كأداة" لتنظيم المنظومات الفرعية ، لدرجة دمجها معها (المال والسلطة). هذا الاستغلال يحولها إلى وسيط تنظيمي يعمل مثل الوسائط الأخرى بطريقة تشكل مجالات مندمجة اجتماعياً وفقًا للضرورات المنظومية.[479] من خلال استبدال آليات التفاهم المتبادل وتنسيق العمل بوسائط مثل المال والسلطة ، يفيد القانون تفكك السياقات الحية.

هناك ثلاث ملاحظات تتعلق بهذا الشكل القانوني لإستيطان عالم الحياة:

أولاً ، يطور هابرماس من خلال تحليل هذا الجانب ويثري أطروحة التشيؤ الماركسي. إنه شكل من أشكال "تحديث" هذه الأطروحة التي تسمح بتوسيعها لتشمل حقائق اجتماعية جديدة. اليوم، كما في الأمس ، يُحاصر الإنسان في عملية اغتراب تحرمه من التنشئة الاجتماعية والتفرد على نحو ملائم. يتم تقليصها إلى قوة عاملة بسيطة أو إلى قوة مقاومة يجب السيطرة عليها دائمًا ؛ إلا أن هذه الهيمنة قد غيرت شكلها وأصبحت ، كما أطلق عليها في "العلم والتقنية كإيديولوجيا" ، هيمنة شفافة. ومع ذلك ، فإن هذا التغيير في شكل الهيمنة يتطلب أدوات نظرية أخرى للكشف عن آلية عملها وتحديد استراتيجية التحرر وهو ما صاغه هابرماس في "القانون والديمقراطية".

ثانيا، النتيجة التي توصل إليها هابرماس في تحليله للصياغة القانونية للاستيطان تقربه من فوكو ، ويتمثل في استنتاج مشترك انطلاقا من تشخيص بديل ووفقًا لمقدمات مختلفة: "إن الوسائل القانونية والإدارية المستخدمة لتنفيذ برامج دولة الرفاه لا تمثل وسيطًا سلبياً و خالية من الصفات، إذا جاز التعبير،. على العكس من ذلك، فهي مرتبطة بممارسة تخصيصية للوقائع، والتوحيد القياسي للمراقبة، وهي القوة التشيؤية والتخصيصية التي لاحظها فوكو حتى في أفضل التداعيات الشعرية للتواصل اليومي."[480]

---

[478] هابرماس، T II 1987، ص. 400

[479] هابرماس، T II 1987، ص. 401

[480] هابرماس، 1988، ص. 427-428

ثالثا وأخيرًا، تكشف نظرية المجتمع ذات المستويين عن التشيؤ في إستيطان آليات الاندماج الاجتماعي من خلال آليات الدمج المنظومي. يغير هذا العنصر بشكل عميق معنى وطبيعة التحرر: لم يعد حركة تسعى إلى تفكيك الدمج المنظومي، لأن هذا الأخير ضروري لإعادة إنتاج المجتمع. يجب، بدلا عن ذلك، السعي إلى التحرر من خلال اقتران ناجح بين المنظومة وعالم الحياة، والذي يمكنه يتغلب على الاستيطان الساحق للمنظومة لعالم الحياة. يهدف هذا التمشي إلى استعادة التواصل كتفاهم متبادل في مجالات عالم الحياة المستوطن منظوميا.

4- إنهاء الاستيطان ونزع التسيس

انتهى المطاف بنظرية هابرماس الاجتماعية النقدية، عبر براديغم التواصل، الى تأييد ما نتقاسمه على نطاق واسع وجهات نظر فلسفية مختلفة عن فردية حديثة مشوهة ومجتمع حديث تهيمن عليه الرأسمالية المتقدمة. لم يحقق التطور الاجتماعي للحداثة الوعد بتحرر إنساني أكبر من أي وقت مضى ، بل على العكس من ذلك ، يشهد إنسان بداية هذا القرن فقدان أكبر للمعنى وللحرية أكثر من أي وقت مضى وسيطرة أشد وأنكى و ببراعة تقنية تقطع الأنفاس. ومع ذلك ، فإن الاهتمام الرئيسي لهذه النظرية النقدية يكمن في الغرض منها: فهي ليست مجرد تفسير إضافي لنهاية الحداثة، ولا لمحنة الإنسان الحديث. إنها مدفوعة بالحاجة إلى الحفاظ على الأفق التحرري للحداثة. استنادًا إلى معيارية الإندماج الاجتماعي السليم ، تعيد النسخة الهابرماسية للنظرية النقدية للمجتمع تعريف معنى ونطاق التشيؤ والهيمنة ، وتحدد منفذ التحرر الحقيقي و الممكن لمجتمعات الرأسمالية المتقدمة وعالية التعقيد والذي، مع الحفاظ على منجزات العقلنة الحديثة ، تحيين الرهان الأولي لمشروع الحداثة.

يكمن التمفصل الرئيسي لمسار التحرر هذا في الصلة بين التحرر و الاستيطان. تحدد أطروحة إستيطان عالم الحياة معنى التشيؤ في مجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، وكذلك معنى ومحتوى أي تحرر محتمل. بعبارة موجزة ، فإن معادلة هابرماس بسيطة: إذا كانت الهيمنة والتشيؤ عبارة عن تغيير في الإندماج الاجتماعي الذي يكفله الفعل التواصلي، فإن التحرر ينطوي بالضرورة على استعادة الشروط التي تسمح بهذا الإندماج دون أن يؤدي القيام بذلك الى القضاء على الدمج المنظومي. يشير هذا الشرط الأخير إلى حجة هابرماس الفلسفية ، لأنه بدون هذا الشرط ، تفقد فكرة التحرر اتجاهها.

من الواضح أن المشكلة في هذه المعادلة هي حالة الدمج المنظومي: كيف نتحرر من هذا الاستيطان دون التفكير في تجاوز الدمج المنظومي أو القضاء عليه أو تجاوزه؟ هذا هو رهان فلسفة هابرماس: إذا كان

إعادة إنتاج العالم الاجتماعي يمكن أن يتم فقط ، جزئيًا ، من خلال الدمج المنظومي و كان هذا الدمج تجسيدا للاستيطان ، فكيف يمكننا التفكير في تحرير محتمل وحقيقي وجماعي دون تجاوز الدمج بالضرورة ؟

يعتبر انتقاد هابرماس لأطروحة هربرت ماركوز مهمًا، حتى لوكان سابقا على صياغة "نظرية الفعل التواصلي". درس هابرماس أطروحة ماركوز، الذي كان عضواً في مدرسة فرانكفورت في ذلك الوقت ، في نصوص عام 1968 وتحديدا "التقنية والعلوم "كإيديولوجيا"" ، وأيضًا في "النتائج العملية للتقدم العلمي والتقني" التي أضيفت إلى طبعة عام 1971 من "النظرية والممارسة". باختصار ، يفترض ماركوز أن الهيمنة موجودة في بنية عملية العقلنة، وهو ما دفعه الى المماهاة بين الحداثة ومسار العقلنة والهيمنة. يرفض هابرماس هذه المماهاة: إلى جانب حقيقة أنه لا يوجد بديل قابل للتطبيق للعلم والتكنولوجيا الحديثين ، فإنه يُبرز أن العلم والتكنولوجيا و العقلانية نفسها، لا يمكن مماهاتهم مع الهيمنة. ذهب هابرماس إلى حد القول بأن النشاط الأداتي هو شرط وجودي للإنسان: "إن تكاثر الجنس البشري مرتبط بالعمل الأداتي وهذا الفعل العقلاني المرتبط بأهداف محددة هو الشرط على هذا النحو."[481]

لذلك ليست العقلنة مصدرا للهيمنة. بعبارة أخرى، ليس البعد الصوري للعقلانية، ولا حتى منهجيتها المحددة هي التي تطرح مشكلة وتؤدي بالضرورة إلى الهيمنة، ولكن (من زاوية "نظرية الفعل التواصلي") إستيطان مقتضيات المنظومة لعالم الحياة هو مصدر الهيمنة. في الواقع، هذا الاستيطان المرضي (الهيمنة) غير مدرج في آليات المنظومات الفرعية للنشاط الأداتي، إنه نتيجة لتطور اجتماعي مشوه: "لذلك فليست البنية، ولكن تمدد قوة التلاعب التقني هو من يعدله تاريخيًا".[482] ما يطرح مشكلة بالنسبة لهابرماس هو امتداد العقلانية الأداتية التي تهدف إلى إخضاع مجال الممارسة (عالم الحياة) لسيطرتها. لا يجب أن يُعزى الارتباك العملي، تجزئة الوعي، إلى شكل العقلانية المنظومية، ولكن إلى تسلل الوسائط التنظيمية إلى مجالات العمل التي لا يمكن تنسيقها إلا من خلال الفعل التواصلي.

لم يفقد محتوى هذه المراجعة النقدية لموقف ماركوز أهميته بالرغم من تغيير السياقات، لكونه يعبر عن جوهر مشروع هابرماس النقدي. ما تعبر عنه "النظرية والممارسة" أو "التقنية والعلم كـ "إيديولوجيا"" تجاه طبيعة الهيمنة وآلياتها، تصوغه "نظرية الفعل التواصلي" في نظرية نقدية للمجتمع. من الصحيح أن هذه النظرية لا يمكن اعتبارها نظرية سياسية لأنها تحاول صياغة الحجة النظرية وفقًا لمتطلبات منهج العلوم الاجتماعية، لكنها ليست محايدة تمامًا لأنها أيضا نظرية نقدية للمجتمع. في مفردات النظرية

---

[481] هابرماس، 1975 II، ص. 127
[482] المرجع نفسه

النقدية، يشير هذا الوضع الخاص لنظرية الفعل التواصلي إلى نوع النظرية التي تسترشد بضرورة عملية، أي إنها صيغت وفقًا لرهانات عملية في صميم الممارسة الفعلية، فهي قد صيغت وفقا لغرض تحرري، إنها "نظرية اجتماعية مصممة لأغراض عملية".

في الواقع، سيذهب هابرماس إلى أبعد من المقتضي النقدي المناط على نظرية المجتمع، حيث يتم استنفارها في مشروع التحرر الاجتماعي من مقتضيات منظومية مفروضة على المجتمع من خلال أيديولوجيا تكنوقراطية. من هذا المنظور، فإن "نظرية الفعل التواصلي" تمكن من تقييم مناسب لظواهر الهيمنة التي تعيق التحرر من خلال الكشف عن آليات الاستيطان، وفي الوقت نفسه، لدمج وجهة نظر معيارية تجعل من الممكن تأسيس نظرية للتحرر، ووجهة النظر هذه ليست سوى التواصل. يتم الاستيطان عالم الحياة عندما يكون التواصل مشوها، حيث تغزو المقتضيات المنظومية تنسق الفعل الذي لا يمكن تنسيقه بشكل صحيح إلا من خلال التواصل.

في هذا التسارع المزدوج، تم تطوير نظرية الفعل التواصلي حيث تكون في الوقت نفسه نظرية تكشف طبيعة وآليات الهيمنة في مجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وتحدد أفق التحرر الممكن، الحقيقي والجماعي. إن إعادة بناء آليات الإندماج الاجتماعي من خلال الفعل التواصلي هو أساس أي تحرر محتمل. ربما ينبغي فهم عنوان الكتاب بمنطق يعلن أن الأفق التحرري ينفتح عبر التواصل.

يسمح هذا الربط، في الوقت نفسه، بالتغلب على المواقف "الانهزامية" أمام الهيمنة الطاغية، إلى حد التخلي عن أي تحرر محتمل (وهو موقف الآباء المؤسسين لمعهد البحوث الاجتماعية: أدورنو وهوركهايمر) والمواقف التي تلتحم عبثًا بحلم التحرر من خلال الثورة الاجتماعية التي أصبحت غير قابلة للتحقيق بعد تهدئة الصراع الاجتماعي في الدولة الديمقراطية والاجتماعية للرأسمالية المتقدمة. الحداثة تحرر الإنسان من حالة الوصاية بجعله الفاعل في التاريخ، وفاعلا نشطًا في النقاش الذي ينسج الحياة الاجتماعية، إنه الكائن الحر. لكن كلما حاد مسار العقلنة/ التحرر واتخذ شكل العقلنة الغائية، (كلما تسللت العقلانية الأداتية إلى المكونات البنيوية لعالم الحياة التي تستوطن جميع مجالات هذا العالم بواسطة أدوات اجتماعية واسعة (النظم الاقتصادية والإدارية)، التي يستدعي عملها منطقًا مخالفًا لمنطق التواصل)، يتحول مشروع الحداثة إلى مسار هيمنة وتشيؤ. يتبنى هابرماس نقد لوكاش للاغتراب، وينضم إلى نقد الهيمنة الذي طوره العديد من معاصريه، بما في ذلك فوكو. مع ذلك، وعلى خلاف البقية فإن انتقاد هذه الهيمنة يتساوق عنده مع التأكيد أن الحداثة "مشروع غير مكتمل" والدفع نحو تفعيل الإمكانات التحررية للحداثة.

هذا التأكيد ليس مجرد إعلان نوايا فحسب، بل هو مشروع ومخطط عمل حقيقي سعى هابرماس الى إنجازه من خلال إعادة تفعيل الممكن التحرري للتواصل. ربما تكون هذه هي العقدة الأكثر أهمية

في عمله الفلسفي: إعادة تفعيل تواصل سليم وخالٍ من العنف بين أشخاص قادرين على الكلام والفعل، غايتهم مناقشة علنية وحجاجية للخيارات "العملية" الممكنة والتي تختزلها العقلانية الغائية في أسئلة "فنية" خالصة. التحرر في هذا المنظور لا يمر من خلال تطوير "حل نهائي" للمسائل العملية وتعبئة "الجماهير" لتحقيق "المشروع العظيم" الذي يسمح بحل جميع المشكلات. التحرر يعني في هذا المنظور تفعيل دور الفرد، وخلق شروط نقاش حر وغير مقيد الا بمطلب أفضل حجة وبمشاركة جميع الفاعلين كأفراد قادرين على التداول في الأمور العملية. بالنتيجة، فإن التحرر عند هابرماس لا يقدم أي مضمون معرفي أو قيمي جاهز، ولكنه يسعى الى تحديد شروط وملامح أي إجماع محتمل. الاسم الآخر الذي يمكن أن نطلقه على هذا النهج هو إعادة تسييس المجتمع بالمعنى الإيجابي للمصطلح: السياسة ليست حلاً وسطًا بين المصالح الخاصة، إنها المناقشة العقلانية لحل المسائل العملية بين شركاء التواصل.

من خلال هذا التمشي، من الممكن إعادة بناء حجة هابرماس: نظرًا لعدم وجود بديل "موثوق" وممكن عمليًا، فإن التحرر هو أولاً وقبل كل شيء عملية إعادة تسييس. في تحليلاته الدقيقة لشكل الاستيطان ، أبرز هابرماس مرارًا أن الأيديولوجيا التكنوقراطية ، بالإضافة إلى محتواها السلبي (نظرًا لأنها لا تصوغ بديلاً عمليًا ، بل حلولا تقنية فقط) تعمل على إعادة تسييس الدولة في شكل إقحام مفرط في عمل المنظومة الاقتصادية المفترض أن يكون محايدًا سياسيًا، وهي تفعل ذلك ، للمفارقة ، من خلال نزع تسييس الجماهير والفاعلين الاجتماعيين بحيث يتعامل فرد الرأسمالية المتقدمة بشكل سلبي مع شبح ديمقراطية تمثيلية تعلق الشرعية على مشاركة "المواطنين" في الانتخابات التي يتم التحكم في نتائجها مسبقًا بقوة المال.

في مواجهة نزع التسييس هذا الضروري لعمل الهيمنة التكنوقراطية في خدمة رأس المال، من الواضح أن هابرماس يربط أي تحرر محتمل بنهج يعيد تسييس المجتمع ويسمح للفرد بتحرير نفسه من وصاية التكنوقراط.

الفصل الثامن: من الأخلاق إلى السياسة

1- المناقشة والأخلاق

إن الميزة الأكثر حسماً في المنعطف اللغوي هي قلب أولوية الذات من خلال التأكيد على "أسبقية اللغة المشتركة"[483]، إذ بعد هذا المنعطف يعتمد كل شيء "على استخدام لغة مشتركة لأغراض التفسير."[484] لا يشير مصطلح "البيذاتية" إلى "تقارب الأفكار أو التمثيلات لأشخاص مختلفين"[485]، بل يشير إلى "تقاسم مسبق و مفترض من وجهة نظر المشاركين أنفسهم، لفهم مسبق لغوي أو أفق من عالم الحياة، يجد أعضاء مجتمع التواصل أنفسهم ضمنه قبل الاتفاق على أي شيء في هذا العالم."[486] إن لعبة الأمثلة

[483] هابرماس، 2001، ص. 179
[484] المرجع نفسه.
[485] المرجع نفسه.ص 180
[486] المرجع نفسه.

والافتراضات التداولية المشكلة للنشاط التواصلي، بصرف النظر عن منزلتها، هي أيضًا مكونة للنظام الاجتماعي طالما ان هذا الأخير لا يمكن تحقيقه إلا من خلال هذا النشاط.

تنسيق الأفعال وخطط العمل بين الشركاء يمر بالضرورة عبر الأفعال التواصلية، أي النشاط التفاعلي الموجه نحو التفاهم. هذا التفاهم يمكن تعليقه أو إعاقته أو مقاطعته، عندئذ يمر تنسيق خطط العمل عبر المناقشة حيث يعمق المشاركون النقاش بشأن ادعاءات الصلاحية التي يتم تقديمها في التفاعل، بما في ذلك تلك البسيطة جدا. بعيدًا عن أن يكون تفاوضًا بسيطًا، فإن المناقشة "تستقر" على المستوى المنطقي للحجاج.

ظهر لهابرماس في أثناء التحقيق في البراديغم التواصلي، وبشكل أكثر دقة عند معالجته لأشكال مسارات الحجاج أثناء التبرير العقلاني، منهجا بيذاتيا لحل النزاعات العملية ذات البعد الأخلاقي : "إن منطق المناقشة العملية ضروري لتأسيس إيتيقا كلية للغة، التي تجعل من المعايير الأساسية للخطاب العقلاني شروطًا إمكان - في ظل التداولية الكلية - تسمح بتبرير القيم. "[487]

انطلاقا من البعد المعياري للافتراضات التداولية للحجاج ، يطور هابرماس أخلاقًا كلية في شكل إيتيقا المناقشة.[488] يمكن قراءة "الأخلاق والتواصل" (الضمير الأخلاقي والنشاط التواصلي)، كما أكد، من بين أمور أخرى، كريستيان بوشيندوم ، في مقدمته للترجمة الفرنسية ، كنهج يهدف إلى تطبيق: "المنطق الناتج عن نظرية الفعل التواصلي، وبالتالي تجاوز الصراع الشهير الناشئ عن المواقف الكانطية و الهيجلية بين الأخلاق والأخلاق الاجتماعية ، أي بين الأخلاق الصورية التي تشير إلى حقيقة العقل الخالص وحده والأخلاق التي تشير إلى تحقق العقل في التاريخ."[489] تقود المحاولة الأولى هابرماس إلى استكشاف إمكانات إيتيقا المناقشة كأساس معياري لنظرية نقدية للمجتمع، لكن هذه المحاولة سرعان ما تكشف في الواقع حدود هذه الإيتيقا وضرورة صياغة نظرية القانون والديمقراطية.

---

[487] هابرماس، 1987 / أ، ص. 293

[488] هابرماس، 1992، ص 22

[489] Bouchindhomme, Christian, Introduction à la traduction française de *Morale et communication : Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Les Editions du Cerf, 1986, p.15

1- 1ـ معنى إيتيقا النقاش

لا يتمثل الهدف من السياق الحالي إعادة البناء التفصيلي لإ يتيقا المناقشة والإشكاليات التي تنطوي عليها ، ولكن كشف الحدود التي يعينها هابرماس لهذه الإ يتيقا والتي كانت في أساس تركيزه، فيما بعد، على مفهوم القانون والديمقراطية كدعامة للتحرر من خلال التواصل. يعلق كريستيان بوشيندوم بقوله: "في نهاية النقاش الذي بدأه أحد منتقديه وهو ألبريشت ويلمر، وفي مواجهة الإشكاليات التي واجهها في تفكيره في القانون والديمقراطية، تخلى هابرماس تدريجياً عن إيتيقا النقاش كأساس معياري لنظريته النقدية للمجتمع."[490] من أجل تحديد الأسباب التي دفعت هابرماس إلى هذا "التنازل"، في السياق الحالي، سوف نتعامل بشكل خاص مع مشاكل تطبيق إيتيقا النقاش والتي كانت أيضًا في أصل أحد أبعاد خلافه مع أبل. لتحقيق ذلك، يمكن أن تساعد نظرة عامة على معنى وبنية هذه الأخلاق في الكشف عن عناصر هذه المشكلة.

إن غرض إيتيقا النقاش هي إعادة بناء الشروط الإجرائية التي تسمح بالتحقق من صحة الخيارات العملية وتسوية تضارب الأفعال التي تنشأ في ممارسة التواصل اليومية. يجب اعتبارها أساسًا بيذاتيا وعقلانياً للمعايير انطلاقا من الافتراضات المسبقة العامة للحجاج، من خلال وصف الإجراء الذي يسمح بالتحقق، بطريقة محايدة، من كونية التوجهات العملية.

ومن المفارقات أن إيتيقا النقاش تحدد نظرية استدلالية للأخلاق وليس إيتيقا. رغم أن التمييز بين الأخلاق و الإ يتيقا، كما قال فانسون ديكومبس[491] يظل غير واضح عند هابرماس، فمن الممكن أن نقول أن الأسئلة الإ يتيقية تتعلق بفحص القيم، أي القواعد التي تجعل من الممكن تحديد شروط "حياة طيبة" مرتبطة بأشكال حياة محددة تاريخيًا. على العكس من ذلك، تتعلق الأسئلة الأخلاقية بالعدالة

---

[490] Bouchindhomme C., *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002. p.46

[491] Descombes, V., *Le contrat social de Jürgen Habermas*, Revue Le débat, Gallimard, n°104, mars-avril 1999, p. 43.

ويتم تحديدها في نهاية الإجراء الحجاجي وتحيل إلى المناقشات العملية حول القيمة الإلزامية للمعايير الأخلاقية أو القانونية.

في "الأخلاق والتواصل" يبين هابرماس أن إيتيقا النقاش يدافع عن فرضيات عرفانية وكلية وإجرائية. لهذه الخصائص الثلاث أهمية متساوية، لكن السمة الأولى والثانية هما بمثابة نتيجة للسمة الثالثة: إيتيقا النقاش هي أولاً وقبل كل شيء إيتيقا صورية وإجرائية لأنها تقتصر على تحديد الإجراء لتقييم المعايير الأخلاقية. إنها إيتيقا لا تقترح إتباع أي معيار إيتيقى معين، ولا توجهًا أخلاقيًا محددا، إنها تقترح فقط إجراءً يسمح بالحكم على صحة وشرعية القواعد التي تهدف إلى ضمان عقلانية وحياد الحكم. ما هو على المحك ليس اتخاذ قرار بشأن أخلاقية معيار معين، ولكن توفير إجراء يمكن من الوصول إلى وجهة نظر أخلاقية، يمكن من خلالها إنجاز تقييم محايد عند تضارب الأفعال ذات الصلة بالأخلاق.

تعتبر إيتيقا المناقش عرفانية لأن الأحكام الأخلاقية لها معنى عرفاني، مما يعني أنها يمكن أن تكون حقيقية، وفي هذا المعنى يؤكد هابرماس أن "المتطلبات المعيارية للصلاحية لها معنى عرفاني ويمكن التعامل معها على أنها مطالب بالحقيقة."[492] إن الصواب المعياري، في هذا المنطق، هو ادعاء بالصلاحية يجعل من الممكن تحديد ما هو صحيح أخلاقياً من خلال إسناد أو عدم إسناد قيمة أخلاقية إلى الإجراءات أو المؤسسات أو المعايير.

في مواجهة النسبية الأخلاقية، تقدم أخلاقيات المناقشة نفسها على أنها أخلاق كونية وفقًا لجانبين: الأول، يمكن لمحتوى المعايير الأخلاقية أن يدعي الشمولية: "يجب أن تكون المعايير الأخلاقية قادرة على أن تجد، خارج الحدود التاريخية والثقافية، ... الاعتراف المبني على مبررات عقلانية من جميع الأشخاص القادرين على الكلام والفعل."[493] الثاني يتعلق بالبنية الشاملة للتفكير الأخلاقي، استنادًا إلى نظرية التطور الأخلاقي لكولبرج، إذ يوضح هابرماس أن بنية التفكير الأخلاقي تتكون من مراحل مختلفة تعكس القدرة على الحكم أخلاقيا. على الرغم من أن محتوى التفكير قد يختلف وفقًا للمفاهيم الأخلاقية المختلفة، إلا أن بنيتها تظل ثابتة، مهما كانت الثقافة.

كنظرية استدلالية للأخلاق، يجب أن تتوافق إيتيقا المناقشة في وقت واحد مع متطلبين: من ناحية، المطلب الحواري، الذي يضمنه مبدأ المناقشة (ن) وبالتالي التركيز عليه قبل إجراء بيذاتي والمشاركة

---

[492] هابرماس، 1986، ص. 89

[493] Habermas, J., *Idéalisations et communication, agir communicationnel et usage de la raison*, Traduit par Christian Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2006, p. 52

في مناقشات حقيقية. من ناحية أخرى، المطلب الإجرائي، الذي يضمنه مبدأ التعميم (ت) الذي يضمن عقلانية الأحكام وحيادها. لذلك فإن الإجراء الحجاجي يخضع لمبدأين: مبدأ المناقشة ومبدأ التعميم.

ينص مبدأ المناقشة (ن) على المبدأ العام للمناقشة الحجاجية، والتي تم تحديدها كطريقة لتقييم المعايير بشكل عام، مع تحديد مجال ممارستها. في الواقع، لا يحكم هذا المبدأ سوى المناقشات العملية، المتعلقة بصحة الأفعال والمعايير، وليس جميع أنواع المناقشات. يفترض هذا المبدأ أن اختيار المعايير يمكن تبريره بيذاتيا. يصوغ هابرماس هذا المبدأ (ن) على النحو التالي: "المعايير التي يمكن أن تدعي الصلاحية هي حصرا تلك التي يتبناها جميع المعنيين كمشاركين في مناقشة عملية."[494]

إن الشرط الأساسي لإيتيقا النقاش، يكفله مبدأ المناقشة. لا يهدف هذا المبدأ الى تقديم توجيهات ملموسة من خلال تحديد محتوى عملي جوهري. بعبارة أخرى، فإن المناقشة العملية لها مهمة حصرية تتمثل في فحص صلاحية المعايير الموجودة بالفعل، المقترحة على سبيل الفرضية. يتعلق الأمر بتوصل المشاركين إلى إجماع من خلال محاولة تبني منظور جميع المشاركين للبحث عن مصالح مشتركة وقابلة للتعميم. المناقشة تسمح بحل عقلاني وتوافقي للمشاكل من خلال اشتراط الإجماع، مما يعني اتفاقًا مبرر عقلانيا. وفقًا للمبدأ (ن)، فإن صلاحية معايير العمل تستند على هذا الاتفاق، المنبثق عن جميع المشاركين في المناقشات العملية.[495]

إلى جانب مبدأ المناقشة (ن) يضاف مبدأ (ت) (مبدأ التعميم) الذي يضمن دور القاعدة الحجاجية، وهو موجود ضمنياً في الافتراضات التداولية المسبقة للحجاج. في الواقع، فإن الانخراط في مناقشة منطقية يعني الاعتراف بالمحتوى الأخلاقي للافتراضات المسبقة للحجج، مما يعني الاعتراف بمبدأ التعميم.

يحدد مبدأ التعميم (ت) الإجراء الصوري الذي يجب على المشاركين مراعاته في المناقشات العملية من أجل الوصول إلى حكم محايد بشأن القيمة الأخلاقية للمعايير المتنازع عليها، علاوة على ذلك، يوفر هذا المبدأ الإجراء الذي يمكن من الوصول إلى موقف أخلاقي ونزيه. يصوغ هابرماس مبدأ التعميم (ت) على النحو التالي: "في حالة المعايير الصحيحة، ينبغي أن يقبل الجميع، ودون إكراه، العواقب والآثار الجانبية التي يمكن توقعها من التقيد الكوني بالمعيار بقصد إرضاء مصالح الجميع.»[496]

يتم تحديد القيمة الأخلاقية للمعيار على أساس هذين المبدأين. من ناحية، من الضروري أن تؤخذ في الاعتبار مصالح ووجهات نظر جميع المشاركين في المناقشات الأخلاقية، ومن ناحية أخرى من

---

[494] هابرماس، 1992، ص. 17

[495] هابرماس، 1986، ص. 86

[496] هابرماس، 1992، ص. 17

الضروري أن يعترف هؤلاء المشاركون بالنتائج التي تنتج عن تطبيق معيار متنازع عليه، وهذا يعني تقرير ما إذا كانت القاعدة المعنية قابلة للتعميم والمطالبة بالاعتراف كوني.

"لقد قدمت المبدأ(ت) كقاعدة لحجاج يسمح بالتفاهم المتبادل في المناقشات العملية، في جميع الحالات التي يمكن فيها حل القضايا بشكل عادل بما يخدم المصالح الفضلى لجميع المعنيين."[497]

مع ذلك، فإن العنصر المميز لهذا المبدأ الثاني هو واقع أنه يسمح له بالاختيار بين الأحكام التقييمية والأحكام المعيارية، أي بين الخير والعدل، مما يسمح لهابرماس بإضافة بعدًا أخلاقيًا لإ يتيقا النقاش. باعتبارها نظرية أخلاقية متصلة بالواجبات الأخلاقية، فإنها تدافع عن أسبقية الحق على الخير. بالنسبة لإ يتيقا النقاش، لا تكمن المشكلة الأخلاقية المركزية في كيفية عيش حياة جيدة، وهذا هو السبب في أنها لا تهدف إلى تحديد محتويات السعادة، ولكن شروط صحة المعيار. ونتيجة لذلك، فإن المعايير ذات القيمة الإلزامية فقط، أي أسئلة العدالة، يمكن أن تكون موضوع المناقشات الأخلاقية.

يلقي المبدأ (ت) الضوء على الارتباط الإشكالي بين لإ يتيقا النقاش والأخلاق الكانطية. يحاول هابرماس تجديد قانون كانط الأخلاقي بفصل مسألة صحة المعايير الأخلاقية عن الواجب الكانطي والاحترام غير المشروط للقانون الأخلاقي. يبين أرنو مونستر أن هابرماس "يسعى جاهداً لإعادة صياغة الأمر القطعي للفلسفة الأخلاقية الكانطية، من منظور جديد تمامًا، باستخدام المفاهيم الأساسية لنظرية التواصل حيث اللغة والحجاج العقلاني و الحر بين المشاركين في وضعية الكلام المثالية، تلعب دورًا رئيسياً في التحديد الديمقراطي للمعايير."[498] من خلال إعادة بناء الأخلاق على" مبدأ الكلية "، يفصل هابرماس الأمر الكانطي القطعى عن سياق الفلسفة الترنسدنالية، وبالتالي فإن الواجب الأخلاقي لا يستثني من مقتضى التبرير الحجاجي في نقاش عام لا مرجع فيه إلا للحجة الأفضل. بالنسبة لهابرماس، كما هو الحال بالنسبة لكارل أوتو آبل، يتعلق الأمر بصياغة إجابة مناسبة للسؤال الذي يقع في صميم البناء العملي لكانط، أي معرفة كيف يمكن، وعلى أي أساس ينبغي أن تُأسس المفاهيم والمعايير الأخلاقية بشكل عقلاني، بشكل مستقل عن كل العقائد اللاهوتية والميتافيزيقية والدينية.[499]

ما يعاد صياغته من خلال براديغم التواصل في إيتيقا النقاش هو الأمر القطعي الكانطي، وعلى وجه التحديد في المعنى الذي يفيده مبدأ المناقشة (ن). في هذا الاتجاه، يقترح هابرماس إعادة صياغة السؤال الأساسي للأخلاق الكانطية انطلاقا من الافتراضات التداولية المسبقة للحجاج بشكل عام، وذلك

---

[497] هابرماس، 1986، ص. 87

[498] Münster, Arno, *Le principe « discussion » Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Édition Kimé 1998, p.131

[499] المرجع نفسه، ص 132

بطرح السؤال بالعبارات التالية: "كيف يمكن لمبدأ التعميم، وهو المبدأ الوحيد الذي يمكن أن يجعل التفاهم المتبادل ممكنًا من خلال الحجاج، هو نفسه قائمًا على العقل؟ "[500]

تدريجيا، يأخذ مبدأ الحجاج الأخلاقي مكان الأمر القطعي الكانطي، وبالتالي فإن المعايير الأخلاقية الصالحة هي تلك التي حصلت على موافقة جميع المشاركين في مناقشة حرة وحجاجية، وفي وضعية الكلام المثالية.[501] هذا يعني أن أمر كانط القطعي، وفقًا لإ يتيقا النقاش وخاصة المبدأ (ت)، يأخذ شكل قاعدة حجاجية في الخطاب العملي، أي مبدأ حجاج أخلاقي، تتمثل وظيفته ومحتواه الرئيسي في تبرير المعايير الأخلاقية "في الحالة المحددة التي يمكن فيها قبول هذه المعايير الأخلاقية، في إطار إجماع يتوافق مع المصلحة العامة."[502]

إن إيتيقا النقاش تتشكل، وفقًا لما يثبته هابرماس نفسه، من الفرضية التي تثبت أن مناقشة حقيقية يمكنها تأسيس المعايير والتوجيهات عقلانيا، وأنه "من المستحيل تأسيسها "بطريقة أحادية، أي، كما كان يفعل كانط، عن طريق حجة تم تطويرها في الفكر."[503] لا يمكن تحقيق توافق الآراء، بدوافع عقلانية، إلا بعد مناقشة ديمقراطية وجماعية تعددية تكون فيها موافقة الجميع شرطًا مسبقًا لإمكانية الصلاحية الكلية للمبدأ. يقربنا هذا المعطى مما أعاد توماس مكارثي صياغته على النحو التالي: "بدلاً من فرض قاعدة عامة أريدها أن تكون قانونًا كونيا على كل شخص آخر، يجب أن أقدم قاعدتي العامة إلى أي شخص آخر من أجل مناقشة مطالبتها بالكونية من خلال المناقشة. وهكذا يحدث التحول: لم يعد مركز الثقل يكمن فيما قد يرغب الجميع في تأكيده، دون تناقض، على أنه قانون كوني، ولكن فيما يمكن للجميع الاعتراف به بالإجماع كمعيار كوني."[504]

1ـ 2- حدود إيتيقا النقاش

[500] هابرماس، 1986، ص. 65
[501] هابرماس، 1986، ص. 76
[502] Münster, Arno, Op., Cit., p.134
[503] هابرماس، 1986، ص. 89
[504] هابرماس، 1986، ص. 88-89

الجدل بين هابرماس وكارل أوتو آبل حول إيتيقا النقاش مثير للاهتمام لسياقنا. فهو من ناحية، يشير إلى منظور مشترك بينهما يشير إليه هابرماس بعبارة "التغيير التداولى لكانط"[505]، ويشير من ناحية أخرى إلى اختلاف جوهري بين الفيلسوفين حول الأسئلة المتعلقة بمنزلة التداولية الفلسفية.

بالنسبة إلى هابرماس، لا توفر إيتيقا النقاش سوى إجراء حجاجي للحكم على صحة معايير الممارسة، ويقتصر دورها على المهام المعرفية حصرا. في هذا الاعتبار فإن الافتراضات المسبقة للحجاج ليست ذات طابع ملزم أخلاقيا وهي بالتالي غير قادرة على تنظيم الممارسة فعليا. إنها تمثل ضرورة تداولية كلية لا يمكن نقلها مباشرة من الخطاب إلى الفعل ولا يمكن ترجمتها الى واجبات أخلاقية ملزمة.

في مقابل الحدود التي يرسمها هابرماس يضيف كارل أوتو أبل مطلباً وجودياً إلى المهمة المعرفية الأولية لإيتيقا النقاش، فهو ينسب قوة التزام، مفهومة بالمعنى الأخلاقي، إلى المحتوى المعياري للافتراضات المسبقة للحجاج. في هذا السياق يعتبر آبل " تطبيق مبدأ المناقشة على النزاعات في عالم الحياة واجباً أخلاقياً."[506].

من خلال إيتيقا المسؤولية، يفترض أبيل أن مشكلة تطبيق إيتيقا النقاش لا يمكن حلها إلا في إطار النظرية الأخلاقية. في الواقع، يبني آبل إيتيقا النقاش كمثال تنظيمي لمجتمعات اليوم. بالنسبة له، يتعلق الأمر بتكييف الظروف الحالية مع الظروف المثالية: "تكييف القيود المنظومية للسياسة مع متطلبات إيتيقا النقاش."[507] في هذا المجاج، تأخذ مشكلة تطبيق إيتيقا النقاش شكل عملية إضفاء الأخلاق على المجتمع بمعنى المثل الأعلى الأخلاقي، الذي يتوافق مع ظروف مجتمع التواصل المثالي. يتم تقييم القانون على أنه "مساعد"[508] في تلبية مقتضيات إيتيقا النقاش. يأخذ على هابرماس تجاوزه لما يعتبره المعطى الأساسي في إيتيقا النقاش: "لا يسعى هابرماس... إلى تأسيس الاختلاف والعلاقة بين الأخلاق والقانون على إيتيقا النقاش. بدلاً من ذلك، يحاول إعطاء أساس معياري لهذا التمايز الضروري عن طريق "نظرية النقاش"، أي عن طريق تقسيم معماري إلى فروع تستمد إمكانية وجود أنواع مختلفة من المعايير (الأخلاقية والقانونية) على أساس "مبدأ المناقشة"."[509] إن ما يفترضه هابرماس والذي يعتبره آبل "مستحيلاً" هو في الحقيقة الفصل بين "إيتيقا النقاش" و "القانون" و "السياسة"، في حين يتبع القانون والسياسة إلى الأخلاق بالنسبة لآبل.

---

505 هابرماس، 2001، الفصل الرابع

506 Apel, Karl-Otto, *Éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 65

507 المرجع نفسه، ص 146

508 المرجع نفسه.

509 المرجع نفسه، ص 120

على عكس آبل، يبني هابرماس مبدأ تطبيق إيتيقا النقاش بالإحالة الى عدم اليقين العرفاني المرتبط بتفسير المبادئ الأخلاقية ومشكلة ضعف الحافز لدى الأفراد، وهي في تقديره أوجه قصور في إيتيقا النقاش تجعل من الصعب وغير المجدي نقلها إلى النطاق الاجتماعي. بالنتيجة، لا ينبغي أن يكون تطبيق إيتيقا النقاش في الظروف الاجتماعية والسياسية مهمة النظرية الأخلاقية، بل مهمة النظرية السياسية. هذا المعطي يكشف بوضوح عن أطروحة هابرماس بدقة: فهو لا يجادل في مبدأ تطبيق إيتيقا النقاش، بل يجادل في حقيقة أن هذا التطبيق غير ممكن في إطار نظرية أخلاقية كما يقول بذلك آبل. ووفقًا لهابرماس، لا يمكن أن تكون الافتراضات الحجاجية أساس الالتزامات الأخلاقية، لكون مهمة إيتيقا النقاش هي فقط معرفية وليست وجودية، كما يريد آبل. بصرف النظر عن الممارسة الحجاجية وما وراء التحقق من صحة قواعد العمل، فإن إيتيقا النقاش لا توفر التزامات أخلاقية من المحتمل أن توجه الفعل أو المبدأ الذي يوجه الفعل أو يجعل معايير العمل إلزامية. باختصار، بصرف النظر عن الحجاج، فإن الحكم الأخلاقي منفصل عن الفعل الأخلاقي، كما يشرح هابرماس: "لا يقوم المبدأ الأخلاقي سوى بدور قاعدة الحجة المعتمدة لتأسيس الأحكام الأخلاقية، وعلى هذا النحو، فإنه لا يمكن أن يُلزم بالمشاركة في الحجاج الأخلاقي ولا أن يكون الحافز للتقيد بالقيم الأخلاقية. "[510]

يكشف هابرماس بشكل خاص في "القانون والديمقراطية" حدود إيتيقا النقاش لنظرية نقدية للمجتمع، والتي تكون قوتها الدافعة هي نظرية التحرر. في الواقع، بالنسبة إلى هابرماس، فإن إيتيقا النقاش كنظرية استدلالية للأخلاق ليست كافية كآلية للتنظيم الاجتماعي. على وجه التحديد، لا تقدم هذه الأخلاق مقاومة كافية ضد إستيطان عالم الحياة. السبب الذي طرحه هو حقيقة أنه خارج الممارسة الحجاجية، في الظروف الاجتماعية والسياسية، لا توفر أخلاقيات المناقشة إلزاما أخلاقيا قويا يمكن أن يوجه الممارسة.

على أساس هذه الحدود، يحدد هابرماس مبدأ المناقشة. هذا المبدأ، في الواقع، ذو طبيعة صورية وأخلاقية، فهو لا يقدم أي مواصفات تتعلق بالمناقشات المختلفة، ويتجاهل نوع المعايير التي يجب تبريرها، لأنه يتطلب الشروط التي يجب على المعايير المطابقة معها لتكون صالحة أو شرعية. بالنتيجة، من الممكن أن نستنتج على أساس مبدأ المناقشة كلا من المبدأ الأخلاقي، للمعايير الأخلاقية، والمبدأ الديمقراطي، بالنسبة للمعايير القانونية.

---

[510] هابرماس، 1992، ص. 124

بقدر ما لا تنص إيتيقا النقاش على محتوى جوهري، ينتهي هابرماس بتأكيد، على نحو متناقض، الطابع المحايد أخلاقياً لمبدأ المناقشة. في الواقع، إن وجهة النظر الأخلاقية ليست الوحيدة التي يمكن من خلالها تبرير القواعد في المداولات. ما هو أساسي هو مستوى معين من التبرير لمختلف المعايير الممكنة بما في ذلك تبرير المعايير القانونية التي لا تعترف بالأسباب الأخلاقية فحسب، بل أيضًا الأسباب التداولية والايتيقية والقانونية.

النقطة الأكثر اهتزازا في إيتيقا النقاش والأخلاق بشكل عام هي، عند هابرماس، حقيقة أن تلقي شروطا عالية جدًا على عاتق الناس. في غياب المؤسسات التي يمكنها التوسط بين المعرفة والعمل، يتطلب الانتقال إلى الممارسة أن يكون للشخص قدرا مناسباً من هذه المعرفة، وهو أمر ينبع في النهاية من عملية التنشئة الاجتماعية لكل شخص: "معرفة ما إذا كنت أمتلك القوة للتصرف وفقًا للذكاء الأخلاقي ... فهذا لا يعتمد بشكل أساسي على القدرة على الحكم أخلاقياً أو مستوى أساس الأحكام الأخلاقية، ولكن على بنية الشخصية وشكل الحياة. إن مشكلة الإرادة الضعيفة لا تحل بالإدراك الأخلاقي. "[511] إن إيتيقا النقاش متجذرة بعمق في وعي الفرد. بالإضافة إلى ذلك، فإن الشخص هو الذي يجب أن يتناسب مع المعرفة التي يجب أن ينقلها هو نفسه إلى الممارسة. من هذه الحدود المتأصلة في إيتيقا النقاش، يستنتج هابرماس الحاجة إلى نظرية تداولية في القانون والديمقراطية قادرة على ربط هذا الفصل بين المعرفة والفعل الذي يشكل هذه الإيتيقا.

حتى لو لم يتم التشكيك في شرعية إيتيقا النقاش، يبرز هابرماس حدودها كآلية للتنظيم الاجتماعي. في الواقع، يجب ترجمة الأخلاق إلى مصطلحات المدونة القانونية، والسبب الذي قدمه هابرماس مرتبط ارتباطًا مباشرًا بطبيعة القانون: القانون يشكل نظامًا للمعرفة ونظامًا للفعل. من ناحية أولى، يشكل القانون نظامًا للمعرفة، أي تفسير معياري معين يمكن أن يكون نتيجة مناقشة مثبتة في نص قانوني. من ناحية ثانية، يشكل القانون نظام عمل بقدر ما هو مؤسسة، وبالتالي يشكل مجموعة من اللوائح العملية. على المستوى المؤسسي، يتمتع القانون بقوة الإلزام التي تمنح القواعد القانونية فعالية عملية فورية كما أكد ستيفان كورتوا: "لأن الدوافع والتوجهات الأكسيولوجية متشابكة مع بعضها البعض في القانون كنظام عمل، يعود على الفور إلى مفردات القانون قدرة للفعل تفتقر إليها الأحكام الأخلاقية. "[512]

---

[511] هابرماس، 1992، ص. 169

[512] Courtois, Stéphane., *Principe de discussion et éthique de la responsabilité chez Karl-Otto Apel*, Dialogue, vol. 34, N.04, p. 702

بالنتيجة، تم دمج القانون في منظور تحرري أولاً لتعويض نقائص إيتيقا النقاش على وجه التحديد، وثانيا للتغلب على انفصال المعرفة والفعل المرتبط بها. واقعيا يسمح النظام القانوني، من خلال تثبيت القيمة القانونية للمعايير، بالبت، على أساس المعايير ذات القيمة القانونية، والتي تحل النزاعات العملية، المتعلقة بالتفسيرات المختلفة الممكنة المرتبطة بتطبيق المعايير. في نفس هذا المنظور، يجعل القانون من الممكن تجاوز ضعف وحدود القوة التنسيقية الخاصة بالمعايير الأخلاقية من خلال الآليات التنظيمية التي تضعها المؤسسات. مأسسة القانون، من خلال قوة العقوبة المتاحة له، تعوض العجز التحفيزي في الأخلاق، كما يؤكد هابرماس: "بما أن الأخلاق العقلانية لا تزود المتلقي بدوافع وبمواقف ذات أسس كافية، فإنها تعتمد على القانون الذي يفرض السلوك المعياري دون التدخل في الدوافع والمواقف."[513]

هذه العناصر المتعلقة بطبيعة وعمل المدونة القانونية تفيد أن القانون يعوض أوجه القصور في الأخلاق. بعيدًا عن افتراض تقسيم (وليس تمايز) مجالات اختصاص الأخلاق والقانون، يثبت هابرماس في "القانون والديمقراطية"[514] تكامل الأخلاق والقانون.

في هذا المنطق الحجاجي، يتطلب تطبيق إيتيقا النقاش تطوير إطار نظري جديد، أكثر تكييفًا، مما يعني الانتقال من النظرية الاستدلالية للأخلاق إلى النظرية التداولية للقانون والديمقراطية. يثبت باقي البناء الهابرماسي أنه موجه نحو تطوير نظرية القانون والديمقراطية على أساس "مبدأ المناقشة". بالنسبة لهابرماس، فإن غرض نظرية الفعل التواصلي (ومبدأ المناقشة) هي توفير أساس معياري معقول قادر على مواجهة إستيطان عالم الحياة. ومع ذلك، فإن إيتيقا النقاش، حتى لو سمحت بإعادة تنشيط أشكال الإندماج الاجتماعي، لا يمكن أن تفترض التحرر الجماعي والمحتمل لأنها مرتبطة بشكل مباشر ومحدود بمنظور فردي.

النقطة الثانية التي يرفضها هابرماس في أطروحات آبل هي تبعية القانون والسياسة للأخلاق. في الواقع، يتم تصور العلاقة بين الأخلاق والقانون والسياسة عند هابرماس بطريقة مختلفة عن آبل. في تقديره فإن موقف آبل أفلاطوني ويرفض إخضاع القانون والسياسة للأخلاق لأن ذلك يفترض وجوب فحص العلاقة بين هذه المكونات وفقًا لمبدأ المناقشة وليس وفقا لإيتيقا النقاش حصريًا. النقطة المهمة بشكل فريد في هذه الأطروحة هي رفضها لإحالة القانون والسياسة إلى السلطة المسبقة للأخلاق. لم يعد من الممكن، بحسب هابرماس، إدارة المجتمعات الحديثة وفقًا للقواعد الأخلاقية، لكون ذلك لا يكون الا وفقًا للمعايير القانونية والمبادئ الديمقراطية، "التي تتقبل" القواعد الأخلاقية.

---

[513] هابرماس، 1997، ص. 132
[514] هابرماس، 1997، ص. 126

ما يظهره المسار اللاحق لهابرماس بوضوح هو تخليه عن تأسيس النظرية النقدية للمجتمع على معيارية لإ يتيقا النقاش واشتغاله على مفهوم إجرائي للقانون. حتى لو كان اسم هابرماس مرتبطًا إلى حد كبير بفكرة إيتيقا النقاش[515]، فإن السياسة التداولية وليس إيتيقا النقاش هي من يمكنه، في ظل الاستيطان المطبق لعالم الحياة، تفعيل اندماج اجتماعي يقوم على معيارية تواصل سليم وخال من العنف. بعبارة أخرى، يتعلق الأمر بمفهوم إجرائي للقانون يسند تصورا سياسيا ديمقراطيا قائم على التداول يمكنه استكمال المشروع " غير المكتمل" للحداثة. أن هذا يجعل من القانون الحديث في صميم الاهتمام الهابرماسي لبناء حجية المفهوم التواصلي للقانون.

2 - ازدواجية القانون الحديث

إن القانون الحديث يعبر أحسن ما يكون التعبير عند هابرماس عن ازدواجية مشروع الحداثة، حتى أنه في "نظرية الفعل التواصلي" اعتبره رمزا لهذه الخصوصية المتأصلة في هذا المشروع. على أساس هذه الازدواجية يقوم بإعادة بناء البراديغم الإجرائي. في "نظرية الفعل التواصلي" سعى الى إثبات هذا البراديغم الجديد بشكل غير مباشر من خلال معالجة فكرة الازدواجية هذه في نقده النسقي لمفهوم فيبر للقانون من جهة و المفهوم الوظيفي للقانون (لاسيما مفهوم نيكلاس لوهمان)من جهة ثانية. الهدف من هذه الديناميكية النقدية المزدوجة هو إثبات أن المفهوم الحديث للقانون يتضمن كوامن تحررية. في "القانون والديمقراطية" بشكل خاص، تمت إعادة صياغة هذا الكامن التحرري من خلال الجمع بين القانون والديمقراطية وفكرة السياسة التداولية التي تطلق هذه القدرة التحررية. فيما يلي، يتعلق الأمر بإعادة بناء فكرة ازدواجية القانون الحديث التي كانت في أساس إعادة بناء هذا النموذج الإجرائي للقانون.

---

515 أطروحة ملكفيك حول هذه النقطة مبررة على الأقل إذ يقع إختزال عمل هابرماس الفلسفي في الأفكار التي صاغها حول أخلاقيات المناقشة ، ومع ذلك فإن هذا التركيز يشمل معيارية نموذج النشاط التواصلي ولا يغطي مفهوم السياسة التداولية ، وهو الشيء الذي ينسبه بيارن ملكيفيك إلى "فلسفة متساهلة" معينة بينما لا يشير جوهر مشروع هابرماس الفلسفي الى أخلاقيات المناقشة الا جزئيًا:
Melkevik, Bjarne, *Droit et agir communicationnel : penser avec Habermas*, Paris, Buenos Books International, 2012 pp.8-9

2- أ- نقد سيسيولوجيا القانون عند ماكس فيبر

لم ينتظر هابرماس السلاسل الطويلة من البرهنة كما هي عادته ليثبت الصفة الاختزالية لتصور فيبر للمفهوم الحديث للقانون فمنذ الأسطر الأولى المكرسة لقراءة هذا التصور نقديا في "نظرية الفعل التواصلي" يثبت حكمه عليه: ما يعود الفضل فيه لفيبر هو كشفه عن تضايف الحداثة والعقلنة واعتبار القانون الحديث تجسيدها الفعلي من جهة، لكنه، في تقدير هابرماس، لم ينجح في استخلاص الاستنتاجات الدقيقة من مقدماته.[516] و هذا المفهوم لا يعكس المساهمة الحقيقية للمفهوم الحديث للقانون. سبب ذلك أن فيبر المنغلق على نظرية الفعل، لا يستطيع التقاط التطور التفاضلي للمجتمع الحديث الذي يسميه هابرماس الفصل الحتمي بين المنظومة وعالم الحياة:"لا يمكن إدراك معنى ازدواجية عقلنة القانون بشكل صحيح ضمن حدود نظرية الفعل بشكل عام. في مسار التدوين القانوني، يتم تحقيق تنظيم صوري لأنظمة الفعل؛ يترتب على ذلك واقعيا أن المنظومات الفرعية للنشاط العقلاني الغائي تنفصل عن أسسها الأخلاقية العملية."[517]

إن أحد الآثار المهمة جدًا لهذا النهج الفيبري ، والذي يعتبره هابرماس حاسمًا للكشف عن المحتوى التحرري للقانون الحديث، هو التعتيم على مشكلة أساس القواعد القانونية. انطلاقًا من حقيقة أن شرعية الإجراء لا يمكنها وحدها أن تنتج الشرعية،[518] يجد هابرماس أن فيبر يرد المشروعية إلى الشرعية: "الفصل بين الأخلاق والشرعية، الذي تم تحقيقه بالقانون الحديث، ينطوي على المشكلة التالية على مستوى النتائج: هي أن مجال الشرعية في مجمله يحتاج إلى تبرير عملي ... التحقق المحدد للشرعية في المأسسة الوضعية للنظام القانوني تقوم على تحويل الإشكاليات التأسيسية، أي إعفاء المعالجة الفنية للقانون منها. لكنها لا تمثل في إلغاء إشكالية الأسس: إن البنية ما بعد التقليدية للوعي القانوني تبرز بدقة إشكالية التبرير بجعلها مسألة مبدأ، والتي يمكن إرجاعها إلى الأسس، ولكن بدون القدرة على القضاء عليها نهائيا. "[519]

إن ما يقع في قلب توصيفات فيبر هو الخصائص الشكلية للقانون الحديث (الوضعية والقانونية وشكلية القانون)، ومع ذلك، يؤكد هابرماس أن الأسئلة المتعلقة بالبنية الشكلية والشرعية ليست منفصلة عن الأسئلة المتعلقة بالأساس العقلاني لمحتوى هذه البنية. فيبر، من خلال إعتبار القانون محض عقلنة

---

[516] هابرماس، TI 1987، ص. 280

[517] المرجع نفسه، ص. 280-281

[518] المرجع نفسه، ص. 276

[519] المرجع نفسه، ص 272

للعلاقات بين الوسائل والغايات، يحجب فقط سؤالًا لا يمكنه تجاهله إلا على حساب فصل عقلنة القانون عن العقلانية الأخلاقية العملية.

من هذا الإخفاء التعسفي و "غير المبرر" للأسئلة المتعلقة بالقضايا الأساسية، يحدد هابرماس "التوجهات المتناقضة" التي "تنعكس في سوسيولوجيا القانون"[520]، والتي تتلخص في اعتبار فيبر المتناقض لوضع القانون الحديث: من ناحية، ينتمي هذا القانون الحديث وفق وصف فيبر إلى أشكال العقلانية الأخلاقية العملية (لأنها تجسد البنى ما بعد التقليدية للوعي) ومن ناحية أخرى تختزل عقلنة القانون حصريًا في العقلانية الغائية. يتحدث هابرماس عن "الغموض" و "عدم اليقين" الذي يغطي موقف فيبر.

وفقًا لهابرماس، كان ينبغي على فيبر أن يواصل في فهم القانون باعتباره تجسيدًا للبنى الحديثة للوعي، للإشتغال على قضية الأسس. ما يفتقر إليه فيبر هو مقاربة تكميلية يمكنها تفسر الدور الحقيقي للعقلنة القانونية في العملية الشاملة للعقلنة، والدور التحرري الذي لعبه توسيع القانون في تشكيل إمكانات التحرر من إستيطان عالم الحياة، وهذا معطى حاسم في مصير حداثة يجب أن تجد في ذاتها ضماناتها الخاصة ومحتواها المعياري الخاص.

أدت مضامين هذه القراءة النقدية إلى إعادة بناء نظرية المجتمع من خلال الجمع بين منظور تفاعلي ومنظور منظومي، وهو الجمع الوحيد القادر على تفسير العقلنة المزدوجة للقانون الحديث.

2- ب - حدود المقاربة الوظيفية للقانون

كان النقد الموجه إلى فيبر مركزا على عدم أخذه في الاعتبار التمايز المنظومي للتطور الاجتماعي، لذلك سعى هابرماس الى إعادة قراءة نظرية الحداثة عند فيبر بمقاربة نسقية تأخذ في الاعتبار الاندماج المنظومي الضروري للتنشئة الاجتماعية إلى جانب الاندماج الاجتماعي. ومع ذلك، فإن هذه الديناميكية الحجاجية لا تدل على تبنيه لأطروحات النزعة الوظيفية، لكونه على العكس من ذلك، ينخرط في نقاش عميق للغاية مع جميع الأطروحات الوظيفية وخاصة تلك المتعلقة بالقانون الحديث. إذا كان محاوره الرئيسي في موضوع بناء نظرية المجتمع هو بارسونز ، فمن الواضح أن خصمه الحقيقي في إشكالية القانون الحديث هو نيكلاس لومان.

---

[520] المرجع نفسه، ص 265

كما يشير توماس مكارثي، فإن علاقة هابرماس بنظرية المنظومات والمقاربة الوظيفية معقدة: فهي تنبع من رفض هابرماس القاطع لـ "شبح تنظيم اجتماعي ذاتي التنظيم سيبرانيا. لقد رأى فيها "يوتوبيا سلبية للسيطرة التقنية على التاريخ" حيث لا يحتل البشر موقع الإنسان الصانع، وإنما موقع الكائن المدمج تمامًا في أجهزتهم التقنية"[521]، ورفضه أيضا إستراتيجية تقوم على إنشاء "نوع من الاتفاق مع نظرية المنظومات".[522] لكن للمفارقة فإنه نقد يسير جنباً إلى جنب مع جاذبية معينة لهذه النظرية. نظريا، تعد نظرية المنظومات عند نيكلاس لومان تحديًا حقيقيًا لمقاربة تظل أثناء دمج عناصر نظرية المنظومات مرتبطة بمنظور تفاعلي. من الجدير بالذكر أنه أجرى مناقشة طويلة وصعبة مع لومان[523]، وما يهمنا في السياق الحالي هو الجزء المتعلق بالقانون الحديث.

إذا كان هابرماس، منذ "العقل والشرعية" يدمج منظورًا منظوميا في نظريته للمجتمع، فمن الواضح أنه لا يتبنى كل محتوى وآثار نظرية المنظومات. قراءته لنظرية لومان القانونية، والتي تقدم الصياغة الأكثر تفصيلاً للنظرية المنظومية للقانون، كانت السياق المناسب له لبيان اختلافه عن هذا النهج الوظيفي.

من الواضح أن هذه القراءة النقدية تحاول بمهارة أن تحدد بدقة اختلافها عن اللحظات الرئيسية لهذا المقاربة. في هذا المنظور، ينتقد هابرماس على وجه الخصوص التفسير الذي يعتبره بلا أساس أو يفتقر إلى حجة صلبة أو الوضوح الكافي المتعلق بثلاثة مفاهيم على الأقل ترتبط ارتباطًا مباشرًا بالقانون الحديث: العلاقة بين القانون والأخلاق، الصلاحية القانونية ومسألة استقلالية القانون. حول هذه المفاهيم، يحاول هابرماس توضيح موقفه، مقترحًا تصحيح ما يعتبره مغالاة في الحسم تميز هذه المقاربة، وهو ما يشير مرة أخرى إلى تبنيه النقدي للمقاربة المنظومية: "ولكن بقدر ما يرتبط القانون داخليًا بالسياسة من ناحية ومن ناحية أخرى بالأخلاق، فإن عقلانية القانون ليست مجرد مسألة قانونية."[524] بعبارة أخرى، إذا كان على عقلانية القانون أن تحافظ على حدودها الخاصة تجاه الأخلاق والسياسة، فإنها لا يمكن أن تكون مستقلة تمامًا عن العقلانية الأخلاقية والعملية. وفقًا لهذه الأطروحة، يخرط في نقد أطروحة لومان حول الاستقلالية المنظومية للقانون. في الواقع، يفهم لومان الاستقلالية بما يتماشى مع نظريته المنظومية للمجتمع، أو يعتبر القانون "نموذجًا أوليًا"[525] للمنظومات الاجتماعية.

---

[521] McCarthy, Thomas, *Complexité et démocratie les séductions de la théorie des systèmes*, dans: *Réseaux* N.34, Mars 1989, p.52

[522] المرجع نفسه.

[523] نقاش بداية السبعينات أنظر الجزء الأول من الفصل الثاني من "القانون والديمقراطية"

[524] Habermas, J., *Droit et morale Tanner lectures*, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 69

[525] Juan Antonio GARCIA AMADO, *Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann* in : *Droit et Société*, N. 11/12-1989 p. 41

في هذه الرؤية، القانون هو "منظومة قانونية" ذاتي البناء وذاتي المرجع: إن هويته وعملياته ومساراته مبنية على عناصره المكونة له. إضافة إلى ما سبق من خصائص، يعتبره لومان منظومة مغلقة على ذاتها لأنه "لا يمكن أن ينتج سوى القواعد القانونية على أساس القواعد القانونية، أو لأنه" لا يوجد قانون بمعزل عن القانون "، أو" لا يمكن أن يكون هناك مدخلات، أو مخرجات معيارية". لا يستقي القانون القواعد القانونية من بيئته وليس لقواعده قيمة "قانونية" خارجه.[526] يتبع ذلك قراءة جديدة جذرياً لمفاهيم الصلاحية والوضعية. وفقًا لومان، فإن المحاولات التقليدية لحل مشكلة صلاحية القانون من خلال اللجوء إلى معايير غير قانونية مثل الإرادة الإلهية أو العقد الاجتماعي أو حتى العقل الطبيعي، ليست سوى "أكاذيب ضرورية" التي تترك المشكلة دون حل. انطلاقا من اعتباره منظومة ذاتية المرجع، فإن منظومة لومان القانونية تتمتع بشرعية ذاتية، من الداخل: "لا توجد معايير للصلاحية، لا حقيقية ولا محتملة، خارج القانون؛ إن القانون نفسه هو الذي يؤسسها ويكون شرعياً من الداخل كحق. الوضعية ليست سوى التكوين الذاتي للمنظومة، و التعبير القائل بأن القانون لا يمكن أن "يكون صالحًا" إلا كقانون وضعي، تعني "يضعه" القانون نفسه.[527] في هذا التكوين المنظومي ، تعتبر المدونة القانونية هي الأساس و "الشرط المسبق" لهذا الاستقلال الذاتي، و لا يمكنها تحقيق وظيفتها المتمثلة في إختزال تعقيد البيئة إلا من خلال التكوين الداخلي للمنظومة القانونية نفسها دون إقحام قيم خارجية. في هذه المقاربة، تنغلق المنظومة القانونية على ذاتها معياريا، بل يجب عليها مقاومة محاولات التسلل الخارجي التي تؤثر فقط على وظيفتها، وتجسد إستقلاليتها العقلانية الوحيدة الممكنة للقانون.

بالإضافة إلى النقد الموجه للجوانب "المحافظة" لهذا المفهوم، يشير هابرماس إلى التناقض المتعلق بهذه الطريقة في تصور الاستقلالية القانونية. تقوم الإستراتيجية النقدية على التمييز بين منظور خارجي، منظور مراقب الوقائع الاجتماعية، ومن ناحية أخرى، منظور داخلي، منظور الفاعل الذي يختبر القانون. في المنظور الأول، يمكن النظر إلى القانون على أنه منظومة قانونية، ومنظومة فرعية إلى جانب المنظومات الاجتماعية الفرعية الأخرى، ولكن في المنظور الثاني، لا يمكن الاستغناء عن معيار مقنع للصلاحية لا يمكن لهذه المنظومة ضمانها بمفردها ووفقًا لمكوناتها الخاصة لأن هذه الصلاحية هي في الواقع مجرد قرار من المشرع السياسي: "هنا انعكاس للمفارقة المتأصلة في أسس صلاحية القانون الوضعي؛ لأنه إذا كانت وظيفة القانون تكمن في حقيقة تثبيت التوقعات المعيارية للسلوك، فكيف يمكن لهذه الوظيفة أن

---

[526] المرجع نفسه، ص 43
[527] المرجع نفسه.

تستمر من خلال قانون قابل للتعديل تعسفياً والذي لا يسري إلا بموجب قرار مشرع سياسي؟ يجب على لومان أن يجيب على السؤال حول الكيفية التي تقوم فيها المشروعية على الشرعية."[528]

يعيد هابرماس التأكيد على نفس الملاحظة، عند كلٍّ من فيبر ولومان: إن تأسيس المشروعية على الشرعية لا يمكن بحد ذاته أن يفصل القانون عن السياسة أو حتى عن الأخلاق، لأن الشرعية المستقلة لا يمكنها أن تحل المشكلة المزدوجة المتمثلة في: الصلاحية (تبرير القاعدة القانونية) ولا المشروعية، لأن الأخيرة لا تنشأ على مستوى الشرعية. مجال الشرعية هو مجال القرار القانوني الذي يمكن فهمه ضمن حدود عمل المنظومة الفرعي. ومع ذلك، تشير مسألة الشرعية إلى مسألة "الأسباب" التي يمكن أن تؤسس بشكل منطقي وتبرر معيار قانوني وليس قرارًا قانونيًا. والأكثر تناقضًا، وفقًا لهابرماس، أن قبول استقلالية النظام القانوني يحرمه من إمكانية تحديد معيار يميزه عن السلطة والمال وحتى أقل من الأخلاق. من المؤكد أن المنظومة الفرعية ذاتية المرجعية يمكنها تحديد حدودها مع المنظومات الفرعية الأخرى، ولكن نظرًا لاستقلاليتها لا يمكنها تحديد المعايير التي تسمح بهذا التمييز من وجهة نظر تحليلية: "لإعطاء تحديد تحليلي لاستقلالية المنظومة القانونية، يجب الإشارة إلى المبدأ المهيكل الذي يميز القانون على وجه التحديد، على سبيل المثال عن السلطة أو المال."[529]

بالإضافة إلى هذه المفارقة، يعتمد هابرماس على مدارس القانون الواقعية لإثبات أن النظام القانوني ليس مستقلاً كما يوحي مفهوم لومان. ميزة هذا النقد هي أنه لا يتعلق بالبنية الشكلية للقانون، بل بحقيقة تطبيق القانون:"إن النقد الجوهري للمفاهيم الوضعية للقانون، كما تم تقديمه من فولر إلى دوركين حول أوستن وكيلسن وهارت، يكشف لنا بالفعل أن تطبيق القانون لا يمكنه الاستغناء عن اللجوء الصريح إلى الأهداف السياسية أو اللجوء إلى التبرير الأخلاقي والمراعاة الواجبة للمبادئ. "[530]

في الواقع، ما يسميه لومان "الإغلاق الإجرائي" للمنظومة القانونية غير عملي بسبب تعقد الظواهر مثل العصيان المدني.[531] التمييز بين القانوني وغير القانوني في مدونة المنظومة القانونية ممكن فقط على أساس تبرير عقلاني لما يمكن اعتباره عادلا أو غير عادل، جيد أو سيئ. بتعبير أدق، تفترض المدونة القانونية مسبقًا شكلاً من أشكال الإجماع المسبق الذي ينشئ تمييزًا واضحًا بين ما هو عادل (مترجم في المدونة القانونية على أنه قانوني) وما هو غير عادل (ويترجم على أنه غير قانوني). لقد عالج لومان المشكلة بالفعل بالإشارة من منظور منظومي: "لذا فإن الأمر لا يتعلق بإنتاج إجماع، بل يتعلق فقط بإنشاء المظهر

---

[528] Habermas, J., *Droit et morale*, Op., Cit., p.61

[529] المرجع نفسه، ص 64

[530] المرجع نفسه، ص 68

[531] راجع الفصل الحادي عشر - 4 - ب من هذا البحث

الخارجي (أو معقولية التخمين) للقبول العام."[532] ومع ذلك، يلاحظ هابرماس أن قواعد القانون لا يمكن أن تكون صالحة لمجرد المظهر الخارجي للقبول العام، ولكن على إجماع يمكن أن ينتج عن النقاش العام على أساس الحجاج العقلاني.

هذه الديناميكية النقدية ضد نظرية المنظومات عند لوهمان، وخاصة فيما يتعلق بمفهومه للمنظومة القانونية، وفرت لهابرماس السياق لتبرير فكرتين مهمتين تشكلان أساس نظريته الإجرائية للقانون:

الأولى هي إعادة تعديل حكمه العام على مقاربة لومان من خلال تسليط الضوء على حدود المقاربة الوظيفية لفهم الواقع الاجتماعي برمته: "مفهوم الاستقلالية المنظومية لا يجسد الحدس المعياري الذي نربطه باستقلالية القانون"[533] بالنسبة لهابرماس ، هذه مقاربة مغالية و اختزالية وغير مبررة لعقلانية القانون الحديث.

الفكرة الثانية، مرتبطة بالفكرة الأولى، والتي رغم أنها تؤكد ارتباط عقلانية القانون بالعقلانية العملية والأخلاقية، فإنها ترفض أن تأسيس القانون على الأخلاق وترفض اختزال القانون إلى أداة سياسية خالصة. لا يمكن اختزال عقلانية القانون إلى عقلانية عملية وأخلاقية ولا يمكن رؤيتها بمعزل عن هذه الأخيرة.

يجب فهم موقف هابرماس من وضع القانون الحديث في خط التقاطع بين المنهجين المتنافسين في علم اجتماع القانون: دون إنكار البعد المنظومي في المنظومة الفرعية القانونية، لا يمكن أن يكون استقلاليته إغلاقًا محكمًا تجاه المعيارية الناتجة عن المناقشة. تقع دقة هذا الفكرة في مركز "القانون والديمقراطية" حيث يتعلق الأمر بعلاقات التكامل بين القانون والأخلاق دون أن يدل هذا على تبعية القانون للأخلاق. ستكون هذه الفكرة محور العملية التحررية التي يعتقد هابرماس أنها ممكنة بناءا على بني العقلانية القانونية الحديثة.

3- توسع القانون وظاهرة الاستيطان

---

[532] المرجع نفسه.
[533] المرجع نفسه، ص 69

لقد تم التعليق على فكرة ازدواجية القانون الحديث وانتقادها مرارًا وتكرارًا بسبب "غموضها"[534]؛ فهي تستند إلى التأكيد على أن القانون الحديث هو في الوقت نفسه وعد بالتحرر وأداة السيطرة والاستعباد. لتجاوز هذا الغموض، يميز هابرماس بين القانون باعتباره "مؤسسة" والقانون باعتباره "وسيطًا": كمؤسسة، يمكن أن يكون أداة اندماج اجتماعي في عالم الحياة وكوسيط يمكنه تأمين الاندماج المنظومي. يفسر بايرن ملكفيك هذا التمييز على أنه "مفهوم ثنائي للقانون"[535] "يقسم" القانون الحديث إلى "منطقين مختلفين". لكن مثل هذا التفسير لا يأخذ في الحسبان السمة التطورية لمنظور هابرماس: فالقانون الحديث كان أولاً وقبل كل شيء "مؤسسة" تحولت إلى "وسيط" منظومي منفصل عن عالم الحياة بعد إنفصال المنظومة عن عالم الحياة. السؤال الذي يطرحه لا يهدف إلى إعادة ترسيخ الجانب المؤسسي بدلاً من الجانب المنظومي، ولا يهدف إلى تفضيل جانب على آخر ، بل إلى إمكانية تفعيل الجانب المؤسسي إلى جانب الجانب المنظومي.

الرهان وليس التناقض من هذا التمييز ليس سوى معيارية النظام القانوني الحديث. في الواقع، كما يشير إيف سينتومر، فإن الغرض من هذا التمييز هو مواجهة المفهوم الوضعي للقانون: "الذي يهدف الى فصل القانون والأخلاق والنظر الي النظام القانوني من وجهة نظر غير معيارية، يؤكد هابرماس أنه لا يمكن فصل القانون كمؤسسة عن أشكال الأخلاق ما بعد التقليدية. إنه جزء من ديناميكية العقلنة الثقافية للعالم الحديث، وأحد أشكاله الرئيسية للمأسسة."[536]

بالإضافة إلى دورها التفسيري لمسار العقلنة الحديث، تهدف فكرة ازدواجية القانون الحديث إلى تصحيح التصور الوضعي الذي يعتبره اختزالي بشكل غير عادل. في الواقع، إن تطور عملية العقلنة وتشكيل عقلنة الطبيعة أثر على شكل الاندماج الاجتماعي وكذلك على محتوى ومكانة القانون الحديث من خلال تحويله إلى وسيط تنظيمي بسيط إلى جانب وسائط أخرى، لكن هذا الشكل طمس تدريجياً جانبه التحرري وانتهى الأمر إلى المطابقة بين القانون ووظيفة القانون.

في سياق "نظرية الفعل التواصلي"، أبرز هابرماس أن إستيطان عالم الحياة يمكن رصده على أنه "نوع خاص من التنظيم القانوني"، أو "توسع محدد للقانون"[537]، مهما كان توسع القانون (Verrechtlichung)، فهو ظاهرة أكثر تعقيدًا وأوسع نطاقاً من ظاهرة الاستيطان. إن عملية العقلنة

---

[534] Sintomer Y., *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, p. 219

[535] Bjarne Melkevik, *Droit et agir communicationnel : penser avec Habermas*, Paris, Buenos Books International, 2012 p. 44

[536] Sintomer Y., *La démocratie impossible ?* Op., Cit., Ibid.

[537] هابرماس، TI 1987 ، ص. 392

التي يمكن تفسيرها على أنها عملية توسيع للقانون جعلت من الممكن إيجاد مشروعية جديدة وشرعية ضرورية لتنسيق العمل، للمجتمعات المحررة من الأشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعي. يميز هابرماس بين أربع مسارات لتوسيع القانون الحديث: الدولة البرجوازية، ودولة القانون، والدولة الديموقراطية، والدولة الديمقراطية والاجتماعية. دون الخوض في تفاصيل هذه المسارات، ما يهمنا على وجه الخصوص هو ملاحظة هابرماس أن هذه العملية تتضمن "معضلة": يجب أن تسمح هذه العملية من حيث المبدأ بالاندماج الاجتماعي السليم طالما أن محتوى المعايير القانونية هو نتيجة نشاط تواصلي موجه نحو التفاهم المتبادل والانفتاح على المناقشة لأنه يتعلق في المقام الأول بالأسئلة الأخلاقية العملية ؛ ومع ذلك، عند استكمالها، أدت هذه العملية إلى تفكك السياقات الحية بعد استيطان هذا العالم من طرف المقتضيات المنظومية: "المعضلة المتأصلة في هذا الهيكل لتوسيع القانون تأتي من حقيقة أن ضمانات الدولة الاجتماعية يجب أن تخدم هدف الاندماج الاجتماعي: في الواقع، حفزت تفكك السياقات الحية التي انفصلت، عن آليات التفاهم البيني لتنسيق العمل عبر إعادة تحويلها إلى وسائط مثل المال والسلطة، من خلال تدخل اجتماعي ذي طبيعة قانونية"[538]، بعبارة أقل تعقيدا: تم إستيطان عالم الحياة عبر و بواسطة آليات القانون التي أحلت الوسائط المنظومية محل التواصل اللغوي.

يبدأ هابرماس قراءة مسار توسع القانون الحديث وفقًا لما إذا كان مرتبطًا بمؤسسات عالم الحياة أم بآليات الإدماج المنظومي ووفقًا لعمليات التوسع الأربع التي ميزها آنفا.[539] مرجعه هو المحتوى التحرري للقانون. لنتيجة هذه القراءة أهمية خاصة لسياقنا. في الواقع، من بين هذه المسارات الأربعة، لاحظ أن الأول يختلف عن الآخرين، وأن الأخير مختلف عن الثلاثة السابقين عليه. تميز المرحلة الأولى، أي الدولة البرجوازية، بضمان الحريات بالأدوات القانونية (القانون المدني الخاص) الذي يمثل تقدمًا جوهريا، خاصة مقابل علاقات القوة السائدة في مرحلة ما قبل الحداثة. المراحل الثلاث التي أعقبت هذا الدفع الأول من التوسع "ضمنت فائضًا من الحرية"، لكن هذا الضمان مرتبط بالطريقة التي استطاعت بها كل مرحلة ربط الديناميكيات السياسية و الديناميكيات الاقتصادية لمصلحة المواطنين وأشخاص القانون الخاص. مع ذلك، فإن المرحلة الرابعة، أي الدولة الديمقراطية والاجتماعية، وهو الشكل الحالي لتوسع القانون، تميز باستيطان المكون المؤسسي لعالم الحياة عبر القانون بما هو وسيط، وتم بفعل ذلك تقليص القانون إلى وظيفته في الإنتاج المادي للمجتمع، وهذا الدور يغطي بشكل غير شرعي

[538] المرجع نفسه، ص. 400
[539] المرجع نفسه، ص 393

المكونات المؤسسية للعالم الحياة: يتولى القانون بما هو وسيط دور القانون بما هو مؤسسة، ولم يعد يكملها، وبالنتيجة تم رد المشروعية إلى الشرعية.

يسعى هابرماس لإثبات أن المرحلة الأخيرة من عملية توسع القانون الحديث تتعارض مع رهانات المرحلة الأولى. فبدلاً من ضمان الحريات، يتحول إلى آلة استيطان أو على الأقل عامل يسهل عملية إخفاء استيطانا بمعنى التشيؤ والهيمنة. بعبارة أخرى، بحسب هابرماس، فإن الأداة التي مكّنت الحداثة من التحرر من أشكال الهيمنة في ما قبل الحداثة تصبح عقبة أمام تحقيق المشروع الحديث ذاته. يعيد هذا النص بناء الصورة القاتمة للحداثة الخاضعة لتوسع مشوه للقانون الحديث: "يجب أن يتحقق علم اجتماع القانون من هذه الأطروحة: حيثما تكون ممتصات الصدمات التقليدية للتحديث الرأسمالي مهترئة بفعل كثرة الاستخدام وحيث تكون المجالات المركزية للإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية يقع امتصاصها علانية في التيار الرئيسي لديناميات النمو الاقتصادي. "[540] في هذه الصورة السوداوية يشير هابرماس إلى السياسة الاجتماعية لدولة القانون الديمقراطية والاجتماعية باعتبارها مسؤولة عن هذا الانقلاب في دور القانون لأنها تستخدم القانون بشكل دقيق وفقط كوسيط ويتدخل في مجال الإنتاج وينظم أوضاع الخصاصة (عبر المساعدة الاجتماعية) وبالتالي اختزلت مسألة العدالة (العملية) إلى مشكلة (تقنية) تتمثل في الخلل الوظيفي المنظومي. في المقابل، فإن المواقف التي تنشأ في مجالات العمل التي يتم تنظيمها عن طريق التواصل لا يمكن أن ينظمها القانون المختزل في دور الوسيط البسيط. إنه يوفر إجابة منظومية لسؤال لا يمكن حله إلا من خلال المناقشة.

هذه الحجة ضرورية لنظرية التحرر عند هابرماس: إن اختزال القانون الحديث إلى بنية قانون بما هو وسيط في الرأسمالية المتقدمة يمثل عقبة حقيقية أمام توسع المحتوى التحرري للقانون الحديث. في الإطار المحدود لهذه البنية، لا يمكن النظر في مسألة العلاقة بين المعايير القانونية والحرية. سيذهب هابرماس إلى حد التأكيد على أن مسألة التحرر ليس لها معنى في هذا المجال. عند إختزاله في دور الوسيط كما تفعل الرأسمالية المتقدمة، لا يثير القانون حتى مسألة الحرية، ومن باب أولى النظر في ضمانها. بعبارة أخرى ، التحرر لا يتعلق بالشرعية.

في دولة القانون الديمقراطية والاجتماعية، يعد توسع القانون أمرًا ضروريًا في جميع قطاعات الحياة تقريبًا، ويتم "الاستيلاء" على العديد من جوانب عالم الحياة بواسطة "قوانين اقتصاد السوق"، وهيكل الأسرة والتعليم "تتكيف بشكل أوضح مع متطلبات نظام التوظيف".[541] يكمن حجر الأساس لحجة هابرماس

---

[540] المرجع نفسه، ص 400
[541] المرجع نفسه، ص 405

الفلسفية في تأكيده على أن هذا التوسع الأخير، الذي يأخذ شكل الاستيطان، مرضي وغير شرعي في الوقت نفسه ولا يمكن التراجع عنه كما أكد فيبر بالفعل.

يفكك التحليل الهابرماسي بأكمله حركة الاستيطان: القوة الساحقة للاستيطان أصبحت من النوع الذي أصبحت الهيمنة فيه شفافة لأنها تتسلل إلى مجالات الحياة والوعي وتقوض أي تفكير في بديل ممكن. لقد بلغ التمسك بالعقلانية الأداتية ، zwekrationalitat ، إلى فكرة الحرية ذاتها، حيث أن أي محاولة للتفكير في بديل تحرري يقع فورًا اتهامه بالطوبيا والوهم.

في مواجهة هذا الاتجاه، يحاول هابرماس إعادة بناء المحتوى التحرري لمشروع الحداثة. إذا علّم أفلاطون أن الإنسان ليس عليه الاختيار بين الحق والخير والجمال ، بالمثل يحاول هابرماس أن يُظهر أن الإنسان المعاصر غير مضطر للاختيار بين الحداثة والعقل و التحرر. يمر عنصر أساسي من هذه الفكرة الموجهة لهابرماس من خلال تفعيل المحتوى المعياري للحداثة من خلال القانون، العنصر الوحيد القادر على عكس الاتجاه الاستيطاني للقانون المختزل الى دوره كوسيط: "يتعلق الأمر بحماية المجالات الحية، التي تعتمد بالضرورة، من وجهة النظر الوظيفية، على الاندماج الاجتماعي من خلال القيم والمعايير وعمليات التفاهم المتبادل ؛ إنها مسألة منعهم من الاستسلام لمتطلبات المنظومة، الموجودة في المنظومات الفرعية للاقتصاد والإدارة وتمو بديناميتهم الخاصة، إنها مسألة منع، من خلال القانون كوسيط، نقل هذه المجالات إلى مبدأ التنشئة الاجتماعية التي من شأنها، بالنسبة لها، أن تكون سبب الاختلالات الوظيفية"[542]

4- المبدأ الديمقراطي

في "القانون والديمقراطية"، ينخرط هابرماس في محاولة للتفكير في قواعد القانون في المجتمعات الحديثة من ناحية و مبدأ المناقشة من ناحية أخرى. القضية المركزية لهذا التفكير هي البرهنة على "نظرية للقانون تقوم على مبدأ المناقشة"[543]، بإعادة بناء المحتوى المعياري للنظام القانوني وفكرة الدولة (القانون) من وجهة نظر نظرية المناقشة. طموح هابرماس ليس سوى: "البرهنة كيف يمكن تصور، بطريقة

---

542 المرجع نفسه، ص 410
543 هابرماس، 1997، ص. 21

جديدة، الوعد القديم للتنظم الذاتي القانوني لمواطنين أحرار ومتساوين، في ظل ظروف مجتمع معقد." [544]

يحيل هابرماس الى بعدا جديدًا لمبدأ المناقشة بأن يبني على أساسه كل من مبدأ أخلاقي ومبدأ ديمقراطي. انطلاقاً من ملاحظة أن تقييم الأسئلة العملية يمكن إجراؤه بطريقة عقلانية ومحايدة، يفترض أن وظيفة مبدأ المناقشة هي تقديم صلاحية معايير الفعل لموافقة جميع المشاركين في المناقشات. يلتقي المبدأ الأخلاقي والمبدأ الديمقراطي في إحالتهم المرجعية إلى مبدأ المناقشة، مما يعطي هذا الأخير تحديداً يتكيف مع الشروط الخاصة بالقانون والسياسة: يأخذ مبدأ المناقشة الشكل القانوني لمبدأ ديمقراطي، نتيجة تشابك هذا المبدأ وهذا الشكل: "بقدر ما يتخذ مبدأ المناقشة شكلا قانونيا يصبح مبدأ من مبادئ الديمقراطية." [545]

يجب أن يضمن الإجراء الديمقراطي مشروعية المداولات السياسية واتخاذ القرارات التي لها قوة ملزمة جماعية. لا يمكن للمعايير القانونية أن تكون مشروعة إلا من خلال سن القانون على أساس المناقشة. المبدأ الديمقراطي هو الذي يوفر هذا الإجراء لسن القانون بشكل مشروع. نتيجة لذلك، بالنسبة لهابرماس ، يكمن مصدر مشروعية القانون في المسار الديموقراطي لسن القانون: "تمثل وظيفة الإجراء الديمقراطي (...) في تأسيس مشروعية القانون." [546]

على عكس المبدأ الأخلاقي الذي يتدخل في جميع معايير الفعل التي لا يمكن تبريرها إلا من خلال الحجاج الأخلاقي، فإن المبدأ الديمقراطي يتدخل حصرا في القواعد القانونية. يركز المبدأ الديمقراطي على الإجراء الذي يسمح بإضفاء الطابع المؤسسي الأفضل على لتكون الرأي والإرادة، ويحيل في المنطق الفعلي والعملي، إلى مأسسة شروط المشاركة العادلة في مناقشات تهدف إلى تكون الرأي والإرادة السياسية.

المفترض من المبدأ الديمقراطي توفير إجراء يبني القانون بشكل مشروع مع ضمان مشروعية المداولات السياسية وعملية صنع القرار التي تمتع بقوة الإلزام الجماعي. أخيرا، يشير هذا الإجراء الديمقراطي ، وهو أكثر تعقيدًا من إجراء المناقشات الأخلاقية، إلى إجراء التداول. الإجراء التداولي هو إجراء معرفي بحت لأنه يتعلق بالمنطق الداخلي للمناقشات وبالتالي بقواعد الحجاج والافتراضات المسبقة للحجاج.

---

[544] المرجع نفسه.
[545] هابرماس، 1997 ، ص. 485
[546] هابرماس، 1997، ص. 170

الفصل التاسع: ديناميات المداولة

تتعلق المشكلة التي يحاول هابرماس حلها بعد نشر "نظرية الفعل التواصلي" بوضع القانون الحديث: كيف يمكن تحويل "آلة" الاستيطان إلى فضاء للتحرر؟ هل من الممكن تحفيز ديناميكية تحررية من خلال القانون الحديث دون أن نظل الطريق في شكليات مجردة منفصلة عن عالم الحياة وشبكات التواصل الحية هذه؟ ما هي إعادة البناء التي يمكن أن تجعل من الممكن تحرير الأسئلة العملية من القبضة المنظومية التي تميل إلى اختزالها إلى أسئلة تقنية بسيطة؟ لكل هذه الأسئلة ، يعيد هابرماس بناء النظام القانوني الحديث متبعًا "براديغما إجرائيًا"[547] ينتج عنه مفهوم تداولي للديمقراطية والسياسة.

هذا البراديغم، على الرغم من تعقيده، لا ينفصل عن براديغم الفعل التواصلي، إنه في الواقع تطبيقا له من خلال المبدأ الديمقراطي. إن ديناميكية العقلانية الحديثة التي لم تعد تؤسس مشروعية القواعد القانونية على سلطة المقدس يجب أن تؤدي، حسب هابرماس، إلى شكل واضع القانون الذي هو في الوقت نفسه موضوعه من جهة، ومن جهة أخرى إلى الأصل المشترك للحكم الذاتي والاستقلالية العامة، وهو ما يعني فهم فكرة الاستقلالية استنادا على مفهوم المناقشة.

1- البراديغم الإجرائي للقانون

1- أ- شكل واضع ـ موضوع القانون: مبدأ التشريع الذاتي

لا يمكن أن يكون المبدأ الديمقراطي قادرًا على مواجهة رهانات المعايير القانونية إلا إذا تم تأسيسه من قبل شخص قانوني مستقل. تقع هذه الأطروحة في قلب التغيير التواصلي لمفهوم التحرر. في نظر هابرماس، المسار التاريخي الطويل من "فك السحر" الذي أدى إلى إبطال الصور وتصورات الميتافيزيقيا - الدينية للعالم والذي يجد "اكتماله" في فكرة التشريع الذاتي، يوضح المعاني المختلفة المتعلقة بالمشروع الحديث، لكونه تحقيق لفكرة التحرر. مع الحداثة، وتدريجيا أصبح الإنسان مصدر الشرعية من خلال

[547] هابرماس، 1998 ، ص. 283

فكرة (ومبدأ) التشريع الذاتي. إلى حد ما، يمكن تفسير مبدأ التشريع الذاتي على أنه تطبيق مبدأ كانط للنضج المرادف لتقرير المصير (Sapere Aude)، الذي تم تطويره في "ما هو التنوير؟"

يسير هذا التأكيد جنباً إلى جنب مع إقصاء كل إختزال يخضع الواقع الاجتماعي لمنطق عقلاني يكون هذا الواقع نتيجة له (هيجل) ؛ أو حتى لمنطق تاريخي يحدد هذا الواقع الاجتماعي (ماركس). هذا الإقصاء هو أحد الأسباب التي تفسر واقع أن هابرماس لا يحيل إلى هيجل في "القانون والديمقراطية": في الواقع ، فإن الأطروحة القائلة بوجود منطق عقلاني يحكم الواقع الاجتماعي لا تتوافق مع فكرة التحرر أو حتى أقل من ذلك مثلما هو الشأن بفكرة التشريع الذاتي. في مقابل هيجل و جزئيا ماركس، يثبت هابرماس أن نشأة الوقائع الاجتماعية ليست خاضعة لأي حتمية: الواقع الاجتماعي هو نتيجة عملية الإنتاج والاعتراف البيذاتي. جميع جوانب هذا الواقع التي تتكشف في إطار مكاني وزماني معين هي نتيجة إنتاج إبداعي لعالم الحياة المشترك بيذاتيا، لمسار تفاعلي حيث يستخدم المحاورون أفعالهم الكلامية التي تؤدي إلى اتفاق أو خلاف مبرر.

يستند هذا الاتفاق أيضًا إلى نهج جديد لمفهوم الصلاحية يتبع مباشرة براديغم التواصل: إذا كانت السلطة الأسطورية والقوى المقدسة في السياقات القديمة هي مصدر الصلاحية المعيارية ، فإن براديغم التواصل يبين أن نشأة هذه الصلاحية يعتمد على عملية استدلالية. "المقبولية العقلانية" وحدها القادرة على إنتاج إجماع ذي مبررات عقلانية، في ظل شروط تواصل مثالية، يمكنه حقًا أن يؤسس الصلاحية. وبعبارة أخرى ، فإن البيذاتية هي أساس الصلاحية.

يختلف الاعتراف البيذاتي بالقوانين التنظيمية للعيش معًا عن الأشكال التعاقدية للتنشئة الاجتماعية التي لا تتضمن منظور تداولي. على أساس هذا البراديغم الإجرائي، ينخرط هابرماس في نقاش نقدي مع نظرية العقد الاجتماعي التي حددت (بصرف النظر عن نسخها المختلفة) طريقة تصور أسس شرعية القانون الحديث. في الواقع، يقدم هابرماس البراديغم الخاص به كبديل لهذه النظرية: "... بعد المنعطف اللغوي ... سيحل نموذج المناقشة أو التداول محل نموذج العقد؛ في الواقع، لا يتم تشكيل المجتمع القانوني عن طريق عقد اجتماعي، ولكن بموجب اتفاق يتم إنشاؤه عن طريق المناقشة."[548]

من الممكن تفسير البراديغم الإجرائي الذي يقدمه هابرماس في "القانون والديمقراطية" على أنه، بشكل مفارق، استمرار و قطع مع البراديغم التعاقدي الذي سيطر لفترة طويلة على الفكر السياسي الحديث. من خلال "القانون والديمقراطية" و"الاندماج الجمهوري"، يبدأ هابرماس مناقشة طويلة

[548] هابرماس، 1997 ، ص. 479

وثرية للأطروحات التعاقدية، سواء كانت أطروحات هوبز أو لوك أو خاصة روسو، وبشكل دقيق، أطروحات كانط. يسجل ستيفان كورتوا إن فكرة التشريع الذاتي "هي وريث الأفكار الاستقلالية لإيمانويل كانط وجان جاك روسو ، إنه يدور حول الفكرة الأساسية التي مفادها أن أعضاء المجتمع يجب أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم."[549] ومع ذلك ، فإن هذا التشريع الذاتي لا يمر بالضرورة عند هابرماس من خلال العقد الاجتماعي.

يقدم لوران ليماسون في مقالته الجيدة البناء: "الديمقراطية الراديكالية ليورغن هابرماس"[550] الأطروحة التي بموجبها لا يستثمر هابرماس "بجدية" الأطروحات التعاقدية، وهو بالتالي يتجاهل القضايا الحقيقية للعقد الاجتماعي، لا سيما عند روسو. السبب الذي يذكره هو أن هابرماس "يعتبر تفوق موقفه على موقفهم أمرًا مفروغًا منه، وبالتالي لا يمكن لهابرماس ببساطة أن يأخذ هؤلاء المؤلفين على محمل الجد ، وبالتالي لا يمكنه الاستفادة من أفكارهم الألمعية".[551] بالنسبة إلى ليماسون، هابرماس يتجنب، على الأقل ظاهريًا، الانخراط في حجاج " ميتافيزيقي" يعتبره عقيما."[552] ويستنتج أن" الثمن الذي دفعه كان مرتفعا، لأنه من خلال تفادي أهم الأسئلة ، يترك هابرماس بنائه دون أساس عقلاني."[553]

لكن تبدو مقاربة ليماسون حاسمة جدًا ولا تأخذ في الاعتبار عنصرًا أساسيًا في البناء الفلسفي لهابرماس، وهو المتعلق بمعايير البراديغم التواصلي. في الواقع، وفقًا لهابرماس، لم يعد من الممكن، بعد المنعطف اللغوي، تجاوز مقتضى ممارسة الحجاج في مناقشة، والتي في سياق نظرية القانون والسياسية، تأخذ اسم الديمقراطية. وفقًا للمبدأ (ن)، تكتسب الحقوق والمؤسسات شرعيتها من خلال اتفاقيات عقلانية ناتجة عن ممارسة تواصلية. ليس العقد الاجتماعي، بل المسارات الديمقراطية هي التي، كما يؤكد بيارن ملكيفيك: "يجب أن تساعد المواطنين على الاختيار الحر للمعايير والحقوق والمؤسسات التي يحق لهؤلاء المواطنين توقعها والتحقق منها بعد مناقشتها."[554]

يسعى هابرماس جاهدًا إلى تحديد معنى فكرة التشريع الذاتي التي ينقلها البراديغم الإجرائي للقانون المنبثق من البراديغم التواصلي، عن المعنى المرتبط ببراديغم العقد الاجتماعي. إذا كان المبدأ هو نفسه

---

549 Courtois, S., *Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ?* in *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 2, 2003, p.104

550 Lemasson, L., *La démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie.* in *Revue française de science politique*, 2008/1 - Vol. 58 pages 39 à 67

551 المرجع نفسه، ص. 49

552 المرجع نفسه، ص. 50

553 المرجع نفسه، ص. 50

554 Bjarne Melkevik, *Rawls ou Habermas: une question de philosophie du droit,* Presses Université Laval, 2002 p. 80

لكون المسألة في كلا النموذجين هي الأخذ بعين الاعتبار الفكرة الحديثة لحق الفرد في تقرير مصيره وبالتالي تحرره من الأشكال القديمة للسلطة المطلقة، فإن طريقة تصور تقرير المصير هذا تختلف اختلافًا جوهريًا بين البراديغمين.

يرصد ملكفيك فكرتين خاصتين بالتصور التعاقدي يعتبرهما هابرماس غير متوافقتين مع فكرة نظرية القانون القائمة على المبدأ الديمقراطي الذي يأخذ في الحسبان البراديغم البيذاتي والطبيعة ما بعد الميتافيزيقية لمفهومها. الأول والأكثر وضوحا بلا شك لأنه يتعارض بشكل مباشر مع مقتضيات البيذاتية: يقوم العقد الاجتماعي على الانخراط المستقل للمواطنين في نظام سياسي شرعي. هذا العقد الاجتماعي هو تعبير آخر عن براديغم الذاتية الذي تجاوزه البراديغم البيذاتي بفعل المنعطف اللغوي، ولم يعد "الذات القانونية" التي هي أساس البناء القانوني، وإنما أصبحت الآن "نحن القانونية".:« ... على عكس "الذات القانونية" التعاقدية التي تثبت "حقوقها" وحدها في زاويتها الخاصة، فإن الديمقراطية تلزمنا بالنظر إلى مسألة المشروعية على أنها ممارسة عملية للجميع. بهذا المعنى، فإن المسارات الديمقراطية هي طريقتنا في تأكيد أنفسنا بشكل متبادل على أننا واضعي قوانينا وقبل كل شيء تنفيذ مشروع "النحن القانونية" بشكل ديمقراطي."[555]

تشير الفكرة الثانية إلى عدم توافق براديغم التعاقد مع مقتضيات الفكر ما بعد الميتافيزيقي الذي يودع جميع "الافتراضات" الميتافيزيقية المتعلقة "بالطبيعة" البشرية التي تجد تحقيقها في "حالة طبيعية" افتراضية. باختصار، أي نظرية عقد اجتماعي تجد نفسها مضطرة الى طرح "افتراضات" تعتبرها صحيحة وفوق أي تبرير و تعتبرها "طريقا ملكيا" للوصول فكرة العدالة وما هو "المناسب" للإنسان. مقابل ذلك يثبت هابرماس أنه لم يعد ممكنًا في فكر ما بعد-ميتافيزيقي التسليم بهكذا "فرضيات" لا مبرر لها أو ادعاء إمتلاك مثل هذا الطريق المميز، وعلاوة على ذلك، لا يمكن فرض أي شيء على العملية الديمقراطية الحقيقية: "لذلك ، ببساطة لا وجود لمسلمات فوق ديمقراطية في ديمقراطية غير أداتية. ما هو موجود هو مسارات ديمقراطية لا حصر لها، متشابكة لتصل نتائج ديمقراطية بدورها."[556]

ومع ذلك ، هناك فكرة ثالثة، أو مبرر، لا يأخذه ب. ملكيفيك في الاعتبار ويفسر على وجه أفضل رفض هابرماس لفكرة العقد الاجتماعي. في الواقع ، في "الاندماج الجمهوري"، يفسر فكرة العقد الاجتماعي من منظور ماركسي: إنه شكل برجوازي لإضفاء المشروعية على الهيمنة: "لم يفهم روسو وكانط السيادة الشعبية، لا على أنها نقل من أعلى إلى أسفل لسلطة الهيمنة ولا كتقاسم للسيطرة بين حزبين. في نظرهم ، تعني السيادة الشعبية تحويل الهيمنة إلى تشريع ذاتي. يتم هنا استبدال الميثاق

[555] المرجع نفسه
[556] المرجع نفسه، ص. 83

التاريخي، عقد الهيمنة، بالعقد الاجتماعي، وهو نموذج مجرد نمط لتكوين هيمنة يتم إضفاء الشرعية عليها حصرا من خلال تطبيق التشريع الذاتي الديمقراطي."[557] في الواقع ، فإن فكرة العقد الاجتماعي، عند كانط كما في حالة روسو، تحظى بالتقدير عند هابرماس وفقًا للوظيفة التي تؤديها ضمن منطق الهيمنة المتعلق بالدولة الحديثة: فكرة التشريع الذاتي في المنظور التعاقدي تحيل إلى إجراء لتشكيل الإرادة ، يمكن من خلالها تأسيس الهيمنة السياسية على "شرعية محايدة أيديولوجيًا"[558]، بسبب الافتقار إلى الأساس الديني أو الميتافيزيقي الذي أصبح غير نشط بعد نزع الشرعية عن صورة للعالم بفعل العقلنة الحديثة.

بهذا المعنى ، يشير شكل واضع وموضوع القانون الذي يتضمنه البراديغم الإجرائي للقانون إلى مفهوم مختلف للديمقراطية. في الواقع ، هناك فرق كبير بين مفهوم الديمقراطية الذي ينقله "القانون والديمقراطية" والمعنى الحالي السائد اليوم ، الناتج (والمتحول) عن النموذج التعاقدي. يذكر ملكيفيك من خلال التمييز بين "الديمقراطية الأداتية" المتعلقة بالممارسة الديمقراطية "المستوطنة" من قبل الضرورات المنظومية وتحولها إلى أداة للسيطرة و "ديمقراطية غير آداتية"،[559] أن معنى ونطاق هذه الديمقراطية لهما أهمية قصوى للتحرر الفعال من خلال التواصل.

إن المسارات الديمقراطية الحقيقية هي التي تمكن من تجاوز الهيمنة الشفافة للأيديولوجيا التقنوقراطية: "إنها، في الواقع، مسألة قبول أنه من الآن فصاعدًا ليس هناك أي مرجع آخر غير العمليات الديمقراطية الحقيقية لاختيار وإضفاء المشروعية عمليًا معاييرنا وقوانينا ومؤسساتنا. وبمجرد أن نحصل على هذا اليقين، فإن الديمقراطية المحررة من أي شكل من أشكال الاستغلال يجب أن تأخذ المكان الذي كان يشغله سابقًا التعاقد."[560] في ديناميكية هابرماس للتخلي عن التعاقدية، ما هو أولًا ليس إضافة نظرية أخرى ، بل فلسفة القانون التي تهدف إلى صياغة فكرة أن العمليات الديمقراطية الناتجة عن إن التحول ما بعد الميتافيزيقي للفلسفة هو المثال الوحيد الممكن والموثوق الذي يسمح للإنسان الحديث بأخذ زمام المبادرة وتأكيد نفسه كواضع وموضوع للقانون وتحرير نفسه من الهيمنة الشفافة للرأسمالية المتقدمة. يكمن مركز ثقل النظرية النقدية التي تم تحيينها بواسطة المنعطف اللغوي في هذه الفكرة: بدلاً من المناقشات النظرية بين الفلاسفة أو التكنوقراط حول الخير والعدل، تؤسس فلسفة هابرماس السياسية أن الإنسان الحديث يجب أن يسيطر على عالمه المعياري والاجتماعي من خلال المسارات الديمقراطية كما سيطر على

---

[557] هابرماس، 1998 ، ص. 72

[558] المرجع نفسه، ص. 253-254

[559] Bjarne Melkevik, *Rawls ou Habermas: une question de philosophie du droit*, Op., Cit., p 80

[560] المرجع نفسه. ص 79

الطبيعة بالفعل من خلال العلم والتكنولوجيا. وبحسب هابرماس ، فإن هذا المبدأ الديمقراطي ينتج عنه سياسة "تداولية".

كبديل للعقد الاجتماعي، يحيل هابرماس إلى ممارسة التشريع الذاتي، والذي يمر عبر اتفاق بين المشاركين في "هيئة المشرعين" على فئات معينة من الحقوق الأساسية. رغم أن القيود المؤسسية (القانونية أو السياسية) لا يمكن فرضها من خارج مسار التشريع الذاتي، إلا أن هناك قيودا " داخلية أو إجرائية صارمة الى حد ما"[561] الضرورية لهذا المسار. ومع ذلك ، وكما يلاحظ كورتوا بحق: "إن التأكيد على أن بعض الحقوق الأساسية، دون غيرها، تشكل أساسا لمسار التشريع الذاتي للمواطنين، لا يعني التأكيد على أن نفس مجموعة الحقوق الموضوعية التي لها محتوى ملموس ومحدد جيدًا يجب أن تُدمج دائمًا في الممارسة تداولية، ولكن فقط فئات معينة من الحقوق الأساسية، التي يمكن للفيلسوف (أو المواطن) إعادة بنائها بشكل تجريدي، يجب افتراضها مسبقًا في أي مشروع للتشريع الذاتي للمواطنين في ظل ظروف الحرية والمساواة."[562] هذه الحقوق الأساسية هي ثلاثة حسب هابرماس:

"(1) الحقوق الأساسية الناتجة عن التطور المستقل سياسياً للحق في أوسع نطاق ممكن من الحريات الذاتية للعمل على قدم المساواة للجميع ؛ وهو ما يقتضي ضرورة: (2) الحقوق الأساسية الناتجة عن التطور المستقل سياسياً لوضع العضو في جمعية إرادية لشركاء قانونيين ؛ (3) الحقوق الأساسية الناتجة مباشرة عن قابلية إنفاذ الحقوق والتطور المستقل سياسياً للحماية القانونية الفردية."[563]

هذه الفئات الثلاثة من الحقوق الأساسية تضمن للمشاركين الاستقلالية الخاصة. ومع ذلك، تتطلب ممارسة التشريع الذاتي أن يعتبر موضوع القانون نفسه في الوقت نفسه كواضع وموضوع لهذا القانون، مما يتطلب موافقة المشاركين على نوع رابع من الحقوق: الحقوق السياسية للمشاركة والتواصل:

"(4)" الحقوق الأساسية للمشاركة على قدم المساواة في عمليات تكوين الرأي والإرادة والتي تشكل الإطار الذي يمارس فيه المواطنون استقلالهم السياسي والذي من خلاله يؤسسون حقًا مشروعًا."[564]

---

[561] Courtois, S., *Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ?* Op., Cit., p.110

[562] المرجع نفسه.

[563] هابرماس، 1997 ، ص. 139-140

[564] هابرماس، 1997 ، ص. 140

هذه الحقوق ، الناتجة عن الاستقلال الذاتي المزدوج، الخاص والعام، هي في نظر هابرماس الشرط لوجود القانون (الثلاثة الأولى) ومحتواه الملموس (الرابع). ما ينبثق من هذا التوزيع هو فكرة أنه من منظور التواصل، فإن المواطنين الذين ينظمون حياتهم المشتركة عن طريق القانون الوضعي، ليس لديهم بديل آخر غير الاعتراف البيذاتي بالحقوق التي يجب أن يمنحها كل منهم للآخر. هذه الإرادة ممكنة فقط من خلال عملية استدلالية تتضمن الحجج والحجج المضادة. خلال العملية الحجاجية، تكتسب الحقوق الذاتية تكوينًا جديدًا من عملية بيذاتية مبررة عقلانيا. تكمن ميزة المنظور التواصلي، وفقًا لهابرماس، في حقيقة أنه يقدم، من خلال شكل الواضع - الموضوع، الإجراء المناسب الذي يجعل من الممكن التغلب على أي شكل من أشكال الفصل أو التعارض بين المجال الخاص و المجال العام، من خلال التأكيد على نشأتهما المتزامنة.

1-ب- النشأة المتزامنة للاستقلالية الخاصة والاستقلالية العامة

تشير مسألة العلاقة بين الاستقلال الذاتي الخاص والاستقلالية العامة إلى تقليدين في الفكر السياسي هما الأكثر تفصيلاً بشأن حقوق الإنسان والسيادة الشعبية وهما النزعة الليبرالية و النزعة الجمهورية. أحد تحديات التحليل النقدي الهابرماسي لهذين التقليدين والذي يشكل، في الوقت نفسه، الأطروحة المركزية "للقانون والديمقراطية" يكمن في إثبات أن المفاهيم الليبرالية والجمهورية للديمقراطية ليستا متعارضتين، ولكن تكمل الواحدة منهما الأخرى. يتم التركيز بشكل خاص على أطروحة "النشأة المتزامنة" للنقاش وإثبات أنه لا يمكن الفصل بين الحقوق المدنية لحماية الفرد والحقوق السياسية للتواصل والمشاركة. يسير مبدأ التشريع الذاتي جنبًا إلى جنب مع تأكيد الاستقلال الذاتي المزدوج للشخص الاعتباري الخاص (الحريات موضوع القانون الخاص) والعام (الاستقلال السياسي للمواطن).

الحجة التي تقوم عليها هذه الأطروحة هي أنه لا يمكن إضفاء الطابع المؤسسي على العملية الديمقراطية للتشريع الذاتي إلا من خلال "النشأة المتزامنة" للحقوق المدنية والسياسية. دون استقلالية عامة، لا يمكن إجراء مناقشة حول المعايير القانونية التي سيتم تبنيها أو الاتفاق على مشروعيتها. من ناحية أخرى، بدون الحقوق الفردية الأساسية التي تضمن الاستقلال الذاتي للمواطنين لن يكون هناك وسيلة لإضفاء الطابع المؤسسي القانوني على استخدام الحكم الذاتي العام. من خلال لعبة المعاملة بالمثل هذه، يراهن هابرماس على إثبات أن حقوق الإنسان والسيادة الشعبية تفترض الواحدة منهما الأخرى، دون أن يكون لاحدهما تميز أو أولية على الأخرى. مقابل التنافس السائد بين كلا النزعتين في الفكر السياسي

المعاصر ، يلاحظ أن التصورات التي طورها كانط وروسو، و التي كان هدفها التفكير في كيفية تشابك فكرة حقوق الإنسان ومبدأ السيادة الشعبية ، هي أفكار واعدة لإعادة التفكير في هذه النشأة المتزامنة ، مع تأكيده على واقع: "... لم يحج أي من المؤلفين في بناء تقاطع نسقي بين المفهومين بشكل مثالي "[565] استنادا على هذه المقدمات طفق هابرماس في قراءة نقدية لهذين المنظورين.

طبقًا للتصور القانوني الكانطي، فإن الحق المتاح لكل إنسان "بحكم إنسانيته" يتكون من مجموعة من الحريات الذاتية للفعل مع صلاحيات ملزمة. حقوق الإنسان الأصلية هذه، والتي يمكن لكل إنسان المطالبة بها، والتي "لا يمكنه التخلي عنها أبدًا حتى لو أراد ذلك" تمتع بشرعية سابقة على القوانين العامة. الإرادة المستقلة للأفراد ككائنات أخلاقية تمتلك عقولا يسمح لهم بتأسيس أفعالهم بشكل أخلاقي. بهذه الطريقة يستنتج كانط مشروعية الحقوق الخاصة الذاتية من المبادئ الأخلاقية. تسبق هذه الحقوق إرادة المشرع السيادي باعتبارها "حقوقًا طبيعية". حتى لو لم يعتبر كانط حقوق الإنسان حدًا للسيادة الشعبية، فإن فكرة التبعية تشير إلى القيود التي يتغلب عليها كانط بفكرة العقد الاجتماعي. يمر التماسك الداخلي بين السيادة الشعبية وحقوق الإنسان بالنسبة لكانط من خلال عقد اجتماعي: إن شرعية حقوق الإنسان مرتبطة بحقيقة أنها تعبير عن أفعال الإرادة العامة للمواطنين الموحدين والمستقلين: "وحدها الإرادة المتزامنة والموحدة للجميع، بما أن أن كل واحد يقرر نفس الشيء للجميع ونفس الشيء لكل واحد ، وبالتالي فقط الإرادة الموحدة و الكونية للشعب هي التي يمكن أن تكون مشرِّعة".[566]

من ناحية أخرى، وفقًا لروسو، يعتمد التماسك الداخلي بين السيادة الشعبية وحقوق الإنسان على الاستقلال العام. إن العقد الاجتماعي هو أساس القانون وليس الطبيعة: "لكن النظام الاجتماعي حق مقدس ، وهو بمثابة أساس لباقي الحقوق، ومع ذلك ، فإن هذا الحق لا يأتي من الطبيعة. إنه يقوم على الاتفاق."[567]

يعتبر روسو أن الحق في المساواة في الحريات الذاتية مثبت في الإرادة السيادية للشعب. في مقابل كانط، لم تعد ممارسة الحكم الذاتي العام عند روسو خاضعة للحقوق الفطرية، بل تنتج عن إجراءات التشريع الديمقراطي. هذا المفهوم للحكم الذاتي هو تحقق لشكل الحياة الذي يمنحه الشعب لنفسه بوعي، ولهذا السبب فإن العقد الاجتماعي عند روسو هو بمثابة "فعل وجودي" للتنشئة الاجتماعية: "والتي من خلالها يتحول الأفراد المعزولون الذين يعملون من أجل نجاح مشاريعهم إلى مواطنين يكرسون للصالح العام

---

[565] هابرماس، 1997 ، ص. 116

[566] Kant, E., *Métaphysique des mœurs. II Doctrine du droit-Doctrine de la vertu*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994. p. 129

[567] Rousseau, J-J., *Du contrat social, Paris*, Garnier-Flammarion, 1966, livre 1, chap.1, p. 41.

وبالتالي إلى عناصر في مجتمع أخلاقي. كأعضاء في هيئة جماعية، فإنهم يندمجون في ذات كبرى مشرعة تقطع مع المصالح الخاصة للأفراد الذين يخضعون بدورهم للقوانين. "[568]

في تقدير هابرماس، لم ينجح كانط ولا روسو في الربط بين الاستقلال الذاتي الخاص والاستقلال العام (حقوق الإنسان والسيادة الشعبية؛ الليبرالية والجمهورية) وتجاوز التنافس بين الفكرتين. إذا كان كانط يخضع القانون للأخلاق، فإن روسو يتصور الالتزام بالعقد الاجتماعي كعمل أخلاقي يحول الأفراد المعزولين إلى مواطنين مكرسين للصالح العام: "ضمن روسو العقل في الإرادة الشعبية بربط العملية الديمقراطية بشكل القوانين الكونية المجردة؛ سعى كانط لتحقيق هذا الهدف نفسه بإخضاع القانون للأخلاق. "[569] المقاربة الكانطية هي في الواقع مجرد مثال للمقاربات الذاتية للقانون، على نفس مستوى نظرية العقد الاجتماعي، ومع ذلك فإن الإشكالية لا تجد نتيجة موثوقة ولا يمكن اكتشاف الارتباط الداخلي بين العقل والإرادة إلا في المسار التواصلي: "(...) الحريات الذاتية تسمح لنا بوضع أنفسنا خارج الفعل التواصلي، ورفض الالتزامات الانجازية؛ إنها تنشأ فضاءً خاصًا يحررهم من الأعباء التي تنطوي عليها الحرية التواصلية وما تقتضيه من التنازلات المتبادلة."[570]

يقوم المنظور التواصلي على فكرة أن التشريع الذاتي هو الهيئة الوحيدة القادرة على تأسيس مشروعية القانون وصلاحيته. لكن الاستقلالية أو التشريع الذاتي لا يتعلقان فقط بالتنظيم الذاتي الأخلاقي الذي يقوم به أفراد منعزلون. للخروج من حدود الذاتية وطرح مبدأ المناقشة (الذي يفقد حياده الأولي ويتحول إلى مبدأ ديمقراطي)، يكشف هابرماس عن عملية دائرية تنتج عن تشابك مبدأ المناقشة والشكل القانوني : "تشكل نشأة هذه الحقوق عملية دائرية تنشأ ضمنها المدونة القانونية والآلية التي تهدف إلى إنتاج قانون شرعي، وبالتالي المبدأ الديمقراطي، بطريقة متزامنة"[571]

في هذا المسار الدائري، يحدد بوضوح علاقة التبعية المتبادلة بين مبدأ المناقشة والقانون. من خلال هذه العلاقة، يشير هابرماس إلى التماسك الداخلي القائم بين حقوق الإنسان والسيادة الشعبية، ويبحث تناقض نشوء المشروعية من الشرعية.

---

[568] هابرماس، 1997 ، ص. 116

[569] J. Habermas, J., *Le paradoxe de l'Etat de droit démocratique*, in : *Les Temps modernes*, sept.-nov. 2000, n° 610, p. 79

[570] هابرماس، 1997 ، ص. 137

[571] المرجع نفسه، ص 139

2- الديمقراطية التداولية

2- أ- مكانة ومعنى الديمقراطية التداولية

مع ظهور المنعطف اللغوي والبراديغم التواصلي الذي ينتج عنه، تغيرت إحداثيات التفكير في المجتمع تغيراً عميقاً إذ أضحت البيذاتية وليس الذاتية هي التي تفسر الحركة الاجتماعية. بناءً على هذه المسلمة الفلسفية، يعيد هابرماس بناء براديغم إجرائي للقانون ينتج عنه مفهوم السياسة التداولية. مقابل، أولا، التقليد الجمهوري الذي يعود في أساسه الى فلسفة الوعي التي تنسب "ممارسة تقرير المواطنين لمصيرهم إلى ذات المجتمع ككل"[572]، بحيث "يُعتبر المواطنون فاعلًا جماعيًا واحدًا"[573]، ومقابل ،ثانيا، التقليد الليبرالي يعود في أساسه أيضا الى فلسفة الوعي و الذي يثبت" الهيمنة الخفية للقوانين على الأفراد المتنافسين"[574]، بحيث "تعمل الجهات الفاعلة كمتغيرات تابعة لمسارات سلطة يظل اشتغالها أعمي".[575] مقابل كل ذلك، يقوم البراديغم التواصلي على فهم ما بيذاتي للحقيقة الاجتماعية ينطوي على مفهوم مختلف للإجراءات الديمقراطية: "تعتمد نظرية المناقشة على البيذاتية العالية لمسارات التفاهم التي تتحقق من خلال الإجراءات الديمقراطية أو في شبكة التواصل في الفضاء السياسي العام. هذا التواصل الذي لا أحد بمفرده يمكن أن يكون موضوعا له، والذي يجري داخل وخارج البرلمانات والهيئات المعدة لاتخاذ القرارات، مجالات يمكن أن يتم فيها تشكيل الرأي والإرادة بعقلانية قليلة أو كبيرة، في الأمور التي تهم المجتمع ككل والتي ينبغي تنظيمها."[576]

على هذا الأساس، واتباعاً لمنطق البراديغم التواصلي، يبدأ هابرماس في إعادة صياغة مفهوم الديمقراطية من خلال تقديم مفهوم "الديمقراطية التداولية".[577] يلاحظ ألبان بوفييه في هذا الموضوع أن

---

[572] هابرماس، 1997 ، ص. 323

[573] المرجع نفسه.

[574] المرجع نفسه.

[575] المرجع نفسه.

[576] المرجع نفسه.

[577] هذه بالفعل واحدة من المفاهيم الأساسية للفلسفة السياسية الحالية والتي يرتبط بها اسم هابرماس ارتباطًا مباشرًا: "مشتق من فلسفة يورجن هابرماس، يجادل بأن القاعدة تكون شرعية إذا كانت تستند إلى أسباب عامة ناتجة عن عملية مداولات شاملة وعادلة، يمكن لجميع المواطنين المشاركة فيها والتعاون بحرية. يتعارض هذا المنظور مع المفاهيم الجمهورية التقليدية، التي تفترض احتكار المسؤولين المنتخبين للارادة العامة التي تتجاوز آراء المواطنين العاديين، وكذلك المفاهيم الليبرالية التي تبني بشكل تراكمي المصلحة العامة كإضافة بسيطة أو تفاوض بين الاهتمامات الخاصة ". راجع:
Loïc Blondiaux et Yves Sintomer, *l'impératif délibératif*, *revue Rue Descartes*, 2009/1 - n° 63 p.29

"النجاح المعاصر لفكرة الديمقراطية التداولية يجد منبعه الواضح في نص هابرماس، والذي، على هذا النحو، ليس جزءًا من الفلسفة السياسية، ولكنه - بداهة - من الفلسفة الأخلاقية: "الملاحظات البرنامجية لتأسيس إيتيقا النقاش على العقل"، والتي نُشرت عام 1983."[578] ما تمت صياغته في ملاحظات 1983 ليس سوى مبدأ المناقشة (المعروف باسم" المبدأ ن "). لم يعرقل السياق الأخلاقي الأساسي لصياغة 1983 توسيع هذا المبدأ إلى الممارسة السياسية وتطبيقه على القواعد القانونية والقوانين والأنظمة المختلفة. في "القانون والديمقراطية" يقدم هابرماس تفسيرًا سياسيًا في شكل "ديمقراطية تداولية" والذي يتمثل هدفه الأساسي في صياغة مفهوم بديل للديمقراطية يجعل من الممكن تجاوز حدود المفهوم الجمهوري والليبرالي على حدٍ سواء. إنه في الواقع نموذج مسار لتكوين الرأي والإرادة السياسية. بهذا المعنى، تضع السياسة التداولية إجراء ديمقراطي لتشكيل الرأي والإرادة يسمح للمواطنين بالمشاركة بفعالية في عملية سن القوانين وفي ممارسة احترام هذه القوانين والامتثال لها. يشير هذا العنصر في الواقع إلى الدور المركزي للمواطن في السياسة التداولية.

من وجهة نظر معيارية، ينتج التكوين الديمقراطي للإرادة قبل كل شيء عن احترام إجراءات التداول التي تسبق القرارات. يشير مفهوم السياسة التداولية إلى أن بني التواصل السياسي أكثر أهمية من خصائص الأفراد. كما يوضح هابرماس في الفصل السابع من "القانون والديمقراطية"، فإن ما يهم قبل كل شيء ليس وجود مجموعة من المواطنين القادرين على العمل الجماعي، ولكن إضفاء الطابع المؤسسي على العمليات التي تسمح بالتواصل السياسي لهؤلاء المواطنين.

يأخذ هذا المنظور البديل في الاعتبار إحراجات المفهومين المتنافسين (ليبرالي وجمهوري) من خلال دمجهما معًا في إعادة بناء مفاهيمية تتجاوز خصائصهما الأحادية الجانب الناتجة عن نموذج فلسفة الوعي: "نظرية المناقشة تستعير عناصر من هاتين المدرستين و تدمجهم في مفهوم الإجراء المثالي للتداول واتخاذ القرار."[579]

بناءً على هذه المقدمات النظرية المتعلقة بالاختلاف الجوهري بين الفلسفة السياسية القائمة على فلسفة الوعي والفلسفة السياسية البديلة القائمة على البراديغم التواصلي، يعيد هابرماس فحص مفهومي الديمقراطية:

---

[578] Alban Bouvier, *Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative*, in : *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XLV, 2007, N° 136, p.6

[579] هابرماس، 1997، ص. 321

في تأويل هابرماس، يستند النموذج الليبرالي إلى مفهوم للدولة الذي يشير إلى "الدولة الحارسة للمجتمع المؤسس على الاقتصاد"[580]، وبالتالي: "... تتم العملية الديمقراطية حصريًا كسلسلة من التسويات بين المصالح المختلفة. القواعد التي يتم بموجبها وضع هذه التسويات والمطلوبة لضمان عدالة النتائج، أي الاقتراع العام، والتكوين التمثيلي للهيئات البرلمانية، وطريقة القرار، والنظام الداخلي، وما إلى ذلك، يتم تأسيسها في نهاية المطاف على الحقوق الأساسية ذات المرجع الليبرالي"[581]

من ناحية أخرى، يشير المفهوم الجمهوري إلى "المجتمع الأخلاقي الذي تؤسسه الدولة"[582] وبالتالي: "... يتم تشكيل الإرادة الديمقراطية في شكل اتفاق أخلاقي - سياسي حول الهوية الجماعية داخل المجتمع ، في هذا السياق، من المفترض أن تستند التداولات، فيما يتعلق بمحتوياتها الملموسة، على إجماع ثقافي راسخ بين المواطنين، وهو كفهم مسبق، كعامل من عوامل الاندماج الاجتماعي، يمكن تجديده عن تذكر طقسي لحظة التأسيس الجمهوري."[583]

وفقًا لنظرية المناقشة ، فإن هذين المفهومين للديمقراطية ليسا متعارضين ، ولكن كل منهما أحادي الجانب بقدر ما لا يعبر أي منهما عن مجمل التنظيم السياسي المناسب للمجتمعات المعقدة المخترقة من خلال منظومات فرعية ذاتية التنظيم و غير مسيسة وتهيمن عليها مقتضيات الأيديولوجيا التكنوقراطية. ما هو مشترك بين هذين المفهومين، والذي يرى هابرماس أنه لم يعد متوافقًا مع الشكل المعقد والمتباين للغاية لمجتمع الرأسمالية المتقدمة، هو حقيقة أنهما يشتركان في فكرة المجتمع " متمحور حول الدولة ": "لقد علمتنا تأملاتنا حول النظرية القانونية أن الإجراء الذي يتم تنفيذه من خلال السياسة التداولية هو في صميم العملية الديمقراطية. مثل هذه القراءة للديمقراطية لها استتباعات على مفهوم المجتمع المتمحور حول الدولة والتي، كقاعدة عامة ، تنشأ النماذج التقليدية للديمقراطية."[584]

غرض الديمقراطية التداولية أن تجعل من الممكن تصميم نموذج للتنظيم السياسي للمجتمع لا يتمحور حول الدولة. مع ذلك، يهتم هابرماس بالإمكانات التحررية الواردة في مفاهيم الديمقراطية هذه أكثر من اهتمامه بالمشروع النقدي الذي يريد إنهاء هذه التقاليد. يشرح هذا الرهان النهج الهابرماسي الذي يطرح "إعادة التركيب بطريقة جديدة"[585]، أي بمعنى الديمقراطية التداولية ، هذه الإمكانية التحررية.

---

[580] هابرماس، 1997، ص. 320
[581] المرجع نفسه.
[582] المرجع نفسه.
[583] المرجع نفسه، ص. 320-321
[584] هابرماس، 1997، ص. 320
[585] هابرماس، 1997، ص. 322

في الواقع ، يعطي هابرماس، وفقًا لنظرية المناقشة، مكانًا مركزيًا لعملية تكوين الرأي السياسي والإرادة السياسية. لكنه يرصد هذا العنصر الأساسي في السياسة التداولية في النزعة الجمهورية. مع ذلك، وفقًا لنظرية المناقشة أيضا، لا يمكن للسياسة التداولية "العمل بمفهوم كل اجتماعي متمركز حول الدولة وتمثل موضوعا كليا يعمل لهدف معين".[586] في عملية إعادة البناء هذه، لا تتشكل السياسة التداولية إلا من خلال تجاهل المفهوم القوي للدولة الذي تتطلبه النزعة الجمهورية، دون أن يكون الثمن الواجب دفعه تراجعا نحو نموذج السوق الذي تتطلبه النزعة الليبرالية. يحدد هابرماس مكانة ومحتوى السياسة التداولية في مقابل هذين النموذجين: "إن نظرية المناقشة ، التي تربط العملية الديمقراطية بدلالات معيارية أقوى من النموذج الليبرالي، ولكنها أضعف من النموذج الجمهوري ، تستعير مرة أخرى عناصر من أحدهما والأخرى لإعادة تركيبهما بطريقة جديدة."[587]

غالبًا ما يتعارض مفهوم الديمقراطية التداولية مع الديمقراطية التمثيلية ويقارن بالديمقراطية التشاركية، ولكنها في حد ذاتها تحيل إلى نموذج معياري يتعلق بمشكلة المشروعية السياسية. يتعلق الأمر بنظرية تستهدف حل مسألة اتخاذ القرار في المجتمعات شديدة التعقيد والمتباينة: ما هي الممارسة السياسية الضرورية للتوفيق بين الحاجة إلى اتخاذ قرارات جماعية ملزمة للجميع ووضع المواطن الحر والمساوي للآخرين؟

ليس هناك ما هو أكثر غرابة في التداولات عند هابرماس من التأكيد على أن المواطن محدد بالفعل حتى قبل الانخراط في هذه التداولات. ما اكتشفه عند كل من روسو و راولز هو مسلمة إرادة محددة بالكامل فعليا، تحيل إلى نهج أحادي لتشكيل الإرادة في ارتباط مع غياب التبادل الحقيقي للحجج.[588] في كلتا الأطروحتين، لا تتشكل الإرادة في مجتمع حقيقي.

عند روسو، يطمس مفهوم الإرادة العامة أي تمييز بين المجالين الخاص والعام، مما يستبعد "علنية" حقيقية للمناقشات، كل فرد يتم دفعه نحو المصلحة العامة: "ويترتب على ما سبق أن الإرادة العامة دائمًا على حق ودائمًا ما تميل إلى المنفعة العامة: ولكن لا يتبع ذلك أن مداولات الشعب على صواب دائمًا ".[589] روسو لا يميز بين "القرار" و "التداولات". هذه المصطلحات مترادفة بالنسبة له، مما يسمح له بإستبعاد اللحظة التداولية المفترض أن تسبق القرار ورفض ولم يقترح أي تواصل بين المواطنين. في النهاية

---

[586] المرجع نفسه، ص 323

[587] المرجع نفسه، ص 322

[588] B. Manin, *Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique*, in Le Débat, n033, janvier 1985. p. 72-93.

[589] نجد تماهيا بين اتخاذ القرار والتداول عند روسو:
J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, II, 3, in Œuvres complètes, t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 371.

، ضد هذه النظرة السلبية للمداولات العامة يفعل هابرماس هذا البعد الأساسي للتحرر: "إن التنقيحات السياسية للنقاش العام لن تؤدي إلا إلى إثارة غضب هؤلاء الرجال البسطاء، بل وحتى البارعين ؛ ستتيح المناقشات الطويلة للمصالح الخاصة فرصة للتجلي. يقابل روسو بين الانسجام الذي يجب أن يسود داخل المجالس وبين الإغراءات الخطيرة للخطباء البليغين. تكمن الإرادة العامة في إجماع القلوب بدلاً من الحجج، والمجتمعات الأفضل حكما هي المجتمعات التي تتوافق فيها القوانين مع الآراء ، وفي أي حال يكون متجذرًا بشكل أفضل."[590]

بالنسبة إلى راولز، يتم اختزال التداولات إلى الحسابات طالما أن التداولات هي في الواقع حسابات مصالح الإنسان الاقتصادي الكلاسيكي: "... من المفترض أن يمتلك الفرد العقلاني مجموعة متماسكة من التفضيلات فيما يتعلق بالخيارات الممكنة التي لديه. يرتب هذه الخيارات وفقًا لدرجة تعزيزها لأهدافه، إنه سيتبع الخطة التي ستشبع أكبر قدر من رغباته بدلاً من تلك التي سترضي قدرا أقل، والخطة التي لديها فرصة أكبر للنجاح."[591]

كما يلاحظ برنارد مانين، لا يتمتع الفرد العقلاني، في الأساس، بحرية الاختيار، يمكنه فقط أن يقرر الحل الأمثل، مهما كان الإجراء النهائي لتشكيل الإرادة ثانوي لأن معيار التقييم معروف ومجموعة الحلول الممكنة أيضًا. ما ينقص هو التداولات العامة التي تواجه الاختلافات وحتى تحويل التفضيلات. لحظة التداول لا توسع المعرفة والمعلومات بشكل فعال.

مع هذه التحفظات على تواصل المواطنين، يفترض هابرماس أن عبء المشروعية الديمقراطية لا يكمن في قلوب المواطنين، بل في إجراءات المداولة والقرار. بهذا المعنى، فإن مصدر المشروعية لا يكمن في الإرادة المحددة بالفعل للأفراد، ولكن في مسار تكوينها أي التداول. قرارا ما يعد مشروعا، ليس لأنه يعبر عن إرادة الجميع، ولكن لأنه ناتج عن مداولات الجميع.[592]

---

[590] مثلما هو بين عند هابرماس خاصة في 1993 / أ

[591] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Londres, Oxford, New-york, Oxford University Press, 1972, p. 139, cite par B. Manin. Op., Cit.,

[592] يجب أن يخضع مبدأ الأغلبية لتعديل بحيث لا يتم فصله عن المناقشة: هابرماس، مقدمة الطبعة السابعة عشرة من الفضاء العمومي (1990)، ص. 28

2- ب ـ المداولة والقرار.

لم يكن مفهوم الديمقراطية التداولية موجودًا في اللغة القانونية السياسية الكلاسيكية، ولكن نشهد استخدامًا واسع النطاق و بشكل متزايد و بمعاني مختلفة ومتباينة. وإذا كان من الصحيح أن المفهوم الحالي لـ "الديمقراطية التداولية" كما تم تصورها ومناقشتها يعود إلى هابرماس، فمن الصحيح أيضًا أن مفهوم "التداول" يعود إلى أرسطو. في هذا السياق يبين ألبان بوفييه، ضرورة التمييز بين معنيين لهذا المفهوم: "التداول كنقاش حجاجي يؤدي إلى قرار من طرف المتداولين (معنى شامل والكلاسيكي) مقابل التداول كنقاش بسيط. (معنى مقيد مقارنة بالمعنى السابق)".[593] في الواقع، يمكن اعتبار القرار كخط فاصل بين مفهومين مختلفين للتداول.

يشير المعنى الكلاسيكي الذي يعود إلى أرسطو إلى تحليل الاختيار التفضيلي (Proairesis) فعل تفضيل شيء على آخر يسبقه بالضرورة التداول، أي الموازنة بين بين عدة بدائل، وفي النهاية إتخاذ القرار.[594] الفضاء النموذجي للتداول هو المجلس السياسي الذي يطلق عليه الإغريق "بولي" (الجمعية التداولية) ومنها تشتق "بولزيس" (التداولات)[595]. في الاستخدام الكلاسيكي، لا يمكن فصل التداول عن عملية صنع القرار: أولئك الذين يتداولون هم أيضًا أولئك الذين يتخذون القرارات.

إلى جانب هذا المعنى الكلاسيكي، يميز ألبان بوفييه المعنى الثاني الذي يعتبره "مقيدًا مقارنة بالمعنى الأول" ويشير إلى معنى يفصل التداول عن القرار: "نرى المزيد من استخدام المصطلح الديمقراطية التداولية لتسمية مناقشات حجاجية لا تؤدي بالضرورة إلى قرار من جانب المناقشين. العديد من الكتّاب الذين جاؤوا بعد هابرماس ا مثل جيمس بوهمان وجوشوا كوهين يتحدثون عن الديمقراطية التداولية أو السياسة التداولية في هذا المعنى".[596] يقدر ألبان بوفييه أن المفهوم الهابرماسي للديمقراطية التداولية يشير

---

[593] Alban Bouvier, *La dynamique des relations de confiance et d'autorité au sein de la démocratie dite « participative » et « délibérative »*, in : *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XLV, 2007, N° 136, p.192

[594] التعريف الذي يقدمه ب. مانين يسيرفي نفس الاتجاه: "إن التقليد الفلسفي وفقًا لاستخدام يعود إلى الأرسطية ، يصف عمومًا ، بمصطلح المداولات ، عملية تكوين الإرادة ، هذه اللحظة التي تسبق الاختيار والذي يتساءل فيه الفرد عن الحلول المختلفة قبل أن يقرر أحدها. »

Manin, B., *Volonté générale ou délibération. Esquisse d'une théorie de la délibération politique,* in : *Le Débat*, no 33, janvier 1985, p. 78

[595] المرجع نفسه.

[596] المرجع نفسه، ص 195

إلى هذا المعنى الثاني "الأكثر تقييدًا" ويعتبر أيضًا مفهوما "مبتورا وبالتالي متساهل مقارنة بالمعنى السابق.[597]"

من الصحيح أن هابرماس يفصل بين العملية التداولية وصنع القرار، وفي هذا خروج عن المعنى الكلاسيكي، لكن هذا لا يؤدي بأي حال من الأحوال إلى مفهوم "متساهل" وحتى مفهوما "مبتورًا". في الواقع، ينبع هذا الفصل في جزء كبير منه من تصوره لمكانة ودور الديمقراطية والسياسة، لا سيما فيما يتعلق بالقانون، في المجتمعات المعقدة. يلاحظ إيف سانتومى أن العلاقة بين القانون والسياسة عند هابرماس لا تنحصر في حقيقة أنهما نمطين لتجسد العقل العملي، فهو يميز "نقطة حاسمة"[598] لهابرماس: بالإضافة إلى علاقة متجانسة، بقدر ما ينسب أولوية معينة للسياسة على القانون: "يدعم هابرماس التقسيم المؤسسي للسلطات تحتفظ بمقتضاه الهيئة التشريعية بسن القواعد و يقتصر دور النظام القانوني على تطبيقها في حين يقتصردور السلطة التنفيذية على تنفيذها بدقة".[599] في العالم الحديث، ولا سيما في المجتمعات عالية التعقيد المعاصرة، ترتبط شرعية النظام القانوني ارتباطًا مباشرًا بمصدره المشروع الذي لا يعدو كونه "المعايير في الفضاء العام وإصدارها من قبل سلطة تواصلية تتجسد في المؤسسات الديمقراطية."[600] من هذا المنظور، من المناسب الحديث عن عملية سياسية تداولية لها مهمة إنشاء قواعد قانونية.

الميزة الرئيسية لهذه العملية هي أنها "ذات مسارين"[601]: الأول يشير إلى الفضاء العمومي المؤسس في البرلمانات (المسار الرسمي)، والفضاء العام المكون من مجموعات وجمعيات (مسار غير رسمي). في حين تقترن التداولات بالقرار في المجال الأول، يُعفى المجال الثاني من اتخاذ القرار. هذا تمييز أساسي في مفهوم هابرماس للسياسة التداولية. يجد هذا التمييز سببه في السمات المميزة لكل مجال.

حصرا الفضاء العام المنظم، والمنتظم ديمقراطيًا، والمحدد اجتماعيًا والذي يهدف إلى التعامل مع المشكلات في سياق الحجاج المنطقي حول مواضيع محددة، قادر على التداول واتخاذ قرار بشأن القضايا المطروحة على جدول الأعمال.[602] بهذا المعنى، فإن اقتران التداولات والقرار يعتمد على إجراء محدد بدقة. لا يمكن أن يكون القرار عمليًا اجتماعيًا إلا إذا كان نتاج إجراء منظم.

---

[597] المرجع نفسه، ص 192

[598] Sintomer Y., *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, p.299

[599] Sintomer Y., *La démocratie impossible?*, Op., Cit., Ibid.

[600] المرجع نفسه.

[601] هابرماس، 1997 ، ص 330

[602] المرجع نفسه، ص 332

في المقابل، الفضاء العام غير الرسمي، المكون من فضاءات عامة متعددة ذات حدود "متحركة" والتي تتطور بشكل تلقائي تقريبًا وضمن تواصل غير مقيد، يمكن أن يكون مكانًا لتداول دون أن يؤدي إلى قرار. الفضاء العام هو ظاهرة اجتماعية ولا يمكن تصورها كمؤسسة ولا كمنظمة؛ إنه ليس بنية معيارية، ولا يشكل نظامًا[603]، كما أن "هيكله الفوضوي"[604] يمنع التداولات من الوصول إلى القرارات.

على أساس هذا التمييز ينتقد تعريف جوشوا كوهين لمفهوم السياسة التداولية: "في الحقيقة، لم يتخلص كوهين بعد من فكرة خضوع المجتمع ككل للتنظيم التداولي، ... على العكس تمامًا، الإجراء ... الذي بموجبه تكتسب القرارات شرعيتها هو في رأيي ، البنية المركزية لنظام سياسي متمايز ، مؤسس على مبادئ دولة القانون. "[605] ما ينتقده هابرماس في التعريف الذي يقدمه كوهين[606] هو تصوره التداول كنموذج لجميع المؤسسات الاجتماعية. بالنسبة إلى هابرماس، هذا النموذج ليس عمليا، لكون العمليات التداولية لا يمكنها التسلل إلى المنظومات الاجتماعية الفرعية ذاتية التنظيم.

في هذا المنظور النقدي أيضًا، يقبل هابرماس ويعدل بعض المسلمات التي يصوغها كوهين فيما يتعلق بالسياسة التداولية. في هذا السياق، فإن التداولات، بصرف النظر عن مكانها (الفضاء العام السياسي أو الفضاء العام بشكل عام): (أ) تأخذ الحجاج (ب) تكون شاملة وعامة (ج) خالية من القيود الخارجية (د) خالية من جميع القيود الداخلية. بالإضافة الى ما سبق يشترط مسلمات محددة أخرى خاصة بالتداولات السياسية (المنظم ديمقراطيًا) لتسليط الضوء على اقتران التداولات بالقرار: يجب أن تؤدي هذه التداولات إلى (هـ) اتخاذ قرارات بالأغلبية (و) مناقشة جميع الموضوعات التي يحتمل أن تخضع للوائح المعتمدة من أجل المصلحة المتساوية للجميع (ز) المتعلقة بتفسير الاحتياجات وعلى تغيير المواقف والتفضيلات ما قبل السياسية.[607]

من الواضح أن التداول لا يعني عند هابرماس الفعل لأن "النظام السياسي وحده هو القادر على الفعل"[608] لذلك يجب التحكم في العمل السياسي من خلال "لعبة مشتركة" من التداول: التداولات الرسمية والتداولات غير الرسمية.

---

[603] المصدر السابق ص 387
[604] المرجع نفسه، ص 333
[605] هابرماس، 1997، ص. 330
[606] المرجع نفسه، ص 330
[607] المرجع نفسه، ص. 330-331
[608] المرجع نفسه، ص 325

3 - مأسسة المناقشة

إذا شملت التداولات شبكة واسعة من المناقشات ، فيجب أن تكون قادرة على أن تؤدي إلى اتخاذ قرارات سياسية بقوة الالتزام الجماعي. كما يجب إجراء هذه التداولات في كل من الهيئات البرلمانية لدولة القانون وفي الفضاءات العامة التي لها قاعدتها في المجتمع المدني. تعتمد السياسة التداولية على مزيج من التداولات المؤسسية والتكوين غير الرسمي للرأي العام. ولهذه الغاية ، يجب إجراء التداولات بطريقة رسمية، وفقًا للإجراءات الديمقراطية للتكوين المؤسسي للرأي والإرادة. كما يجب إجراؤها بشكل غير رسمي، في شبكات الفضاء العام السياسي، وفقًا لعمليات غير رسمية لتكوين الرأي: "لا تشترط نظرية المناقشة لنجاح السياسة التداولية وجود مجموعة من المواطنين القادرين على العمل الجماعي، بل بإضفاء الطابع المؤسسي على الإجراءات والشروط المناسبة للتواصل واللعبة المشتركة التداولات المؤسسية والآراء العامة التي تشكلت بشكل غير رسمي."[609]

إن الحجة التي يقدمها هابرماس لدعم هذا الرأي هي حجة ذات طبيعة تاريخية: يستفيد النموذج الإجرائي من تحرير الموارد التواصلية التي أحدثها عقلنة أشكال الحياة الحديثة، ويتوافق بشكل أفضل مع نظرية التطور الاجتماعي التي قام بتطويرها في "نظرية الفعل التواصلي". إن المجتمع الحديث، وخاصة مجتمع الرأسمالية المتقدمة، عالي التعقيد ومتباين كما أنه "متعدد المراكز" بحيث يصعب اختزال السياسة إما للانتماء إلى إيتوس (سمات تراثية مميزة) معينة (نموذج جمهوري) أو إلى ثقافة الأغلبية (النموذج الليبرالي). من هذا الموقف يستنتج هابرماس أن الديمقراطية لم تعد، بالمعنى الدقيق للكلمة، أسلوبًا سياسيًا، ولكنها أيضًا معيار اجتماعي بسبب حقيقة أن المواطنة تتحقق في جانب اجتماعي بقدر ما هي في جانب سياسي. يحتوي مجتمع اليوم على قدرات للتنظيم الذاتي من خلال القوة المتزايدة للمجتمع المدني مقارنةً بزمن روسو على سبيل المثال. ما يهم اليوم لم يعد من يمسك بالسلطة، ولكن الإجراء المناسب للسيطرة عليها (بشكل فعال) وعكس الاتجاه الاستيطاني للأيديولوجيا التكنوقراطية، تحيل إجابة هابرماس إلى سياسة تداولية تمأسس المناقشة.

---

[609] هابرماس ، 1997 ، ص. 323

تنبع أهمية هذه المأسسة من الانحراف الفوضوي المحتمل لربط المشروعية بالتداولات التي يمكن لجميع المواطنين المشاركة فيها لمجرد أنهم مواطنون. يقدم هابرماس "الوحش الأزرق" الذي هو كتابه "القانون والديمقراطية" كحجة طويلة ومعقدة لدحض الاعتراضات التي وجهت لنظرية الفعل التواصلي: "في القيام بذلك ، أود أيضًا أن أبدد بشكل عملي الاعتراض بأن نظرية الفعل التواصلي عمياء عن واقع المؤسسات - أو أن لها عواقب فوضوية. من المؤكد أن نواة الفوضى غير منفصلة عن إمكانية إطلاق العنان للحريات المميز للتواصل والتي يجب أن تتغذى عليها مؤسسات حكم القانون الديمقراطي ، من أجل ضمان المساواة في الحريات الفردية بشكل فعال."[610]

إذا كانت مأسسة المناقشة تهدف إلى مواجهة أي انحراف فوضوي، فإنها تنتشر وفقًا لتمييز هابرماس بين: الحريات الفردية والحريات التواصلية. يتعلق الأمر بتفصل دقيق جدًا في بناء هابرماس الحجاجي. يكمن التحدي في الجمع عمليًا بين شخصيتي المواطن واضع وموضوع القانون، وبهذا المعنى، يجب أن تكون هناك حريات التواصل والمشاركة إلى جانب الحريات الفردية.

تستند السياسة التداولية إلى نظام قانوني يرسخ حرية التواصل، وهو مفهوم يشير عند هابرماس إلى الحقوق المدنية والسياسية للتواصل والمشاركة والمساهمة في التداولات العامة، وهي لحظة أساسية في تكوين الرأي و الإرادة من خلال المناقشة. بينما تطلق الحريات الفردية "طاقات الإرادة الحرة والنشاط الاستراتيجي وتحقيق الذات" وتسمح للجميع بمتابعة مصالحهم الخاصة، فإن الحرية التواصلية تسمح للمواطنين "بالاستخدام العام للعقل". الفكرة التي يسعى هابرماس لإثباتها هي حقيقة أن حرية التواصل هذه لها نفس طبيعة الحرية الفردية، تمامًا كما يجب أن يضمن الدستور الحقوق المتعلقة بالحرية الذاتية، فيجب أن يضمن هذا الدستور نفسه الحقوق المتعلقة بحرية التواصل: " يعود الأمر إلى الحقوق السياسية الأساسية لإضفاء الطابع المؤسسي على الاستخدام العام لحريات التواصل في شكل حقوق ذاتية. "[611]

يعتمد هابرماس على الجمع بين شكلي التداولات (الرسمية وغير الرسمية) لتفعيل ديناميكية تحررية قادرة على التأثير على السلطات الإدارية والقضائية من خلال السلطة التواصلية. ومع ذلك ، فإن هذه الديناميكية تعني وجود فضاءات عامة مفتوحة وديناميكية وأن يشارك المواطنون بشكل كافٍ للتأكيد علنًا على حقوقهم الخاصة، بمعنى آخر، يعني إعادة تنشيط الفضاء العام.

---

[610] هابرماس، 1997، ص. 10
[611] هابرماس ، 1997 ، ص. 148

4- تفعيل السياسة التداولية

4- أ- دور الفضاء العام

عن السؤال المتعلق بمعرفة مصدر الهيمنة التكنوقراطية والسياسية التي يمر بها الإنسان في مجتمع الرأسمالية المتقدمة، تشير إجابة هابرماس إلى الأشكال المختلفة لاستيطان عالم الحياة. عن السؤال المتعلق بمعرفة سبب هذا الاستيطان، يشير هابرماس إلى الانفصال التدريجي للمنظومات الاجتماعية عن العالم الحي وتحولاتها إلى أنظمة ذاتية التوجيه ومغلقة. وعن السؤال بشأن الممارسة الضرورية لمواجهة هذا الاستيطان، صاغ هابرماس مقاربة جديدة للديمقراطية تعيد تفعيل بُعد التواصل في الممارسة السياسية تمكن رعايا "الاستيطان المنظومي" من ممارسة تأثير أكبر على النظام السياسي لمواجهة عملية الاستيطان. السؤال في هذا المستوى لا يتعلق بالبناء النظري في حد ذاته وإنما يستهدف الكيفية التي يعمل بها النموذج المعياري فعليا.

لهذا السؤال الأخير أهمية خاصة لكون قراءات عديدة لهذا البناء النظري رأت في النموذج الهابرماسي طوباوية جديدة بل وأن تطبيقه فعليا سيؤدي إلى فوضى لأنه "سيوفر قوة لأهواء الجماهير غير المتمايزة". إزاء هذه القراءة، لا يسعى هابرماس من خلال مفهوم السياسة التداولية إلى تحديد معالم النموذج المعياري للديمقراطية فحسب، بل أيضًا (وحتى بشكل أساسي) إلى "ترجمة سيسيولوجية وتفسير واقعي لمفهوم الديمقراطية القائم على نظرية المناقشة."[612] وفقًا لروح النظرية النقدية للمجتمع ، التي تحركها أهداف عملية هي مطلب التحرر الجماعي الفعلي والممكن، لا يتجاهل هابرماس المواجهة الضرورية مع الواقع الاجتماعي "المستوطن". ما لم يؤكد هذا الواقع التاريخي استحالة تحقيق هذا النموذج المعياري، فإن لهابرماس الحق في إقرار معيارية السياسة التداولية، وخاصة إمكاناتها التحررية الحقيقية وقدرتها على خفض التوتر بين الوقائع والمعايير. من هذا المنظور، يجب فهم "القانون والديمقراطية" لا فقط كبحث نظري لشكل أو وسائل تنظيم مدينة (بوليس) حديثة شديدة التباين، ولكن أيضًا كبحث ميداني عن الترجمة الاجتماعية و الفعلية والحقيقية لهذا المفهوم. هذا البحث الميداني هو أكثر إثارة للاهتمام لأنه

---

[612] هابرماس، 1997 ، ص. 385

يسترشد بالتحدي المتمثل في تحديد الإمكانات التي توفرها سياسة تداولية لحفظ على عالم الحياة (مكان التواصل السليم) من عملية إستيطان شرسة وتمدد.

بشأن الترجمة السيسيولوجية، فإن خصمها الحقيقي هو نظرية المنظومات. في الواقع ، يعيد هابرماس التأكيد على وجهة نظره النقدية التي تم التعبير عنها بالفعل ضد المقاربة المنظومية للقانون الحديث. إنها، في الواقع، نفس الحجة: الجانب الأحادي لنظرية المنظومات، اختزالها غير المبرر للنظام الاجتماعي إلى الوظيفة المنظومية التي تعني، من ناحية ، نفي دور عالم الحياة في الاندماج الاجتماعي، ومن ناحية أخرى، اختزال المشروعية في الشرعية.

ضد هذا الاختزال ، يطرح هابرماس أنه يمكن معالجة الاندماج الاجتماعي من خلال الوسائل السياسية. مع ذلك، حتى على مستوى النظام السياسي، يرى هابرماس أن "الإضاءة التي قدمها علم الاجتماع أوحت برؤية مخيبة للآمال، بل ساخرة، للعملية السياسية."[613] يقود التضليل المفاهيمي نظرية المنظومات، وفقًا لهابرماس، إلى فصل السلطة الاجتماعية عن العملية الديمقراطية وبالتالي الاستسلام لـ "الانهزامية المعيارية" من حيث أنها لا تولي أهمية تجريبية للمفهوم الإجرائي للسياسة التداولية.[614] مثلما لا يمكن للنظام القانوني أن يكون ذاتي التكوين ومنغلقًا، كذلك لا يمكن تصور النظام السياسي "القائم على سيادة القانون" على أنه نظام تكوين ذاتي التكوين ومنغلق، إنه متميز عن مجال السلطة الإدارية، ويظل مفتوحا على عالم الحياة لأنه "يتغذى على ... سياقات التواصل غير الرسمية التي تحدث في الفضاء العام، في النسيج الجمعياتي وفي المجال الخاص."[615]

بالاستناد بشكل خاص إلى بيترز، فإن تأكيد هابرماس حاسم: "إذا كنا نعتمد على هذه الترجمة السيسيولوجية لتفسير الديمقراطية التي قدمتها نظرية المناقشة، فإن القرارات الملزمة، لكي تكون مشروعة، يجب أن تنظمها التدفقات التواصلية التي تبدأ من الأطراف وتخترق أقفال الإجراءات الخاصة بالديمقراطية ودولة القانون قبل الدخول إلى النظام البرلماني أو المحاكم."[616]

بهذا المعنى، فإن المشروعية هي سمة "لعبة مزدوجة" من المناقشات المؤسسية الرسمية والآراء العامة المنبثقة من القنوات غير الرسمية في الفضاء العام. يمكن أن يكون النظام السياسي المغلق قانونياً شرعيا بالطبع، ومع ذلك، تستمد هذه الشرعية مشروعيتها من تدفقات التواصلات في الفضاء

---

[613] المرجع نفسه، ص 356
[614] المصدر السابق
[615] المرجع نفسه، ص. 379
[616] المرجع نفسه، ص. 383

العام غير الرسمي. يعتقد هابرماس أن "التوقعات المعيارية للسياسة التداولية تنتقل إلى البنى الطرفية لتشكيل الرأي."[617] هذه البنى هي التي تفسر المشاكل التي تمس المجتمع ككل.

من هذا المنظور ، وبالنظر إلى الدور الأساسي لهذه القنوات غير الرسمية ، يعيد هابرماس استثمار موضوع الفضاء العام. قام بتحديث[618] نظريته النقدية لـ Offentlichkeit في الفصل السابع من "القانون والديمقراطية" وكذلك في مقدمة الطبعة السابعة عشرة من "الفضاء العام"، مع الأخذ بعين الاعتبار الانتقادات المختلفة الموجهة الى نسخة الستينيات. لكن التشخيص المتشائم للغاية الذي ميز عمل الستينيات يفسح المجال، في كتاب "القانون والديموقراطية"، لتقدير إيجابي إلى حد ما لإمكانية التحرر التي يتضمنها الفضاء العام. حتى لو تعرض "الفضاء العام بشكل عام" لـ "التشوهات الهيكلية للتواصل"[619] و "لآثار القمع والإقصاء" والعنف الهيكلي"، تظل الحقيقة:

"يتميز الفضاء العام بوجود وسيلة اتصال غير مقيدة، حيث يمكن تصور القضايا الجديدة بطريقة أكثر أهمية، حيث يمكن تصور المناقشات التي أجريت للاتفاق على الهوية الجماعية بطريقة أوسع وأكثر تعبيرًا وحيث يمكن التعبيرعن الهويات الجماعية وتفسيرات الاحتياجات بحرية أكبر من الفضاءات العامة المنظمة إجرائيا."[620] يشير الفضاء العام إلى الفضاء الاجتماعي غير الرسمي الراسخ اجتماعيًا في جمعيات المجتمع المدني. إنه يوفر للجهات الفاعلة الاجتماعية مساحة لإدراك القضايا ذات الصلة و التي تؤثر على المجتمع ككل، وقبل كل شيء، الفرصة لترجمتها إلى قضايا عامة. وبهذا المعنى، فإن الفضاء العام يعمل بمثابة رجع صدى يلتقط المشكلات التي تتطلب معالجة من قبل النظام السياسي: "تشكل الهياكل التواصلية للفضاءات العامة شبكة واسعة من أجهزة الاستشعار التي تتفاعل مع ضغط المشاكل التي تؤثر على المجتمع ككل والتي تحفز التعبير عن الآراء المؤثرة."[621] يتم تحديد المشاكل الجديدة والتعبير عنها في صميم المجتمع المدني وفي قلب التفاعلات اليومية البسيطة. تشكل المنظمات المهنية والسياسية والنقابية قلب المجتمع المدني، "رجع صدى" للمشاكل الاجتماعية الناشئة في المجال الخاص.

توجد قدرة حقيقية على النقد في هذه المجموعات التطوعية التي تشكلت خارج الدولة وخارج الاقتصاد، والتي تساهم في تكوين الآراء من خلال التواصل غير الرسمي. جميع المواضيع التي نوقشت في الثمانينيات والتسعينيات: الطاقة النووية، البحث الجيني، مسائل البيئة، إفقار العالم الثالث، النسوية،

---

[617] المرجع نفسه، ص 385

[618] هابرماس ، 1997 ، ص 393-396

[619] هابرماس، 1997 ، ص. 333

[620] المرجع نفسه.

[621] المرجع نفسه ، ص. 325

المشكلات العرقية والثقافية، إلخ. أطلاقها، كما يذكر هابرماس، من قبل فاعلين في المجتمع المدني أو مفكرين أو خبراء أو محامين، وليس من قبل النظام السياسي نفسه. حتى مع القدرة المحدودة بسبب التمايز الاجتماعي ووجود أنظمة تعمل في وضع مستقل، تساهم جمعيات المجتمع المدني في تكوين الرأي ليس فقط من خلال صياغة الموضوعات والمساهمات، ولكن أيضًا التأثير الذي تمارسه من خلال التواصل العام والإعلام على السلطة السياسية وإجبارها على دمج آرائها العامة، كما يحدد هابرماس: "المجتمع المدني قادر على التأثير في الفضاء العام، والتصرف من خلال آرائه العامة، على الهيئات البرلمانية ... وإجبار النظام السياسي على تنفيذها في دورة السلطة الرسمية."[622]

وفقًا لهابرماس ، هناك تفاعل فعلي[623] بين التداولات المؤسسية المرتبطة مباشرة بالقرار، والتداولات التي تجري في الفضاءات العامة حيث التداولات غير مرتبطة بالقرار. في الواقع ، يمكن للمجتمع المدني المكون من هذه المجموعات من المتطوعين أن يلعب دورًا حاسمًا وأن يمارس تأثيرًا في الفضاء العام، ويجبر المؤسسات على ترجمة تطلعاته إلى تشريعات لها قوة القانون. من خلال إجراءات الديمقراطية التداولية يمكن تحويل الرأي العام إلى قوة قائمة على التواصل.[624]

4-ب - العصيان المدني

التفاعل بين الفضاء العام السياسي (الرسمي) والفضاء العام بشكل عام (غير رسمي) لا يستبعد بشكل قاطع الصراع السياسي، بل يمكن أن يكون في أصل العصيان المدني الذي يعتبره هابرماس، للمفارقة، أداة لنشر المشروعية. هذا، في الواقع، أحد أكثر التمفصلات تناقضًا في فلسفة هابرماس السياسية: كيف يمكن تبرير مشروعية العصيان المدني في نظرية منشغلة بالتفاهم المتبادل؟

استخدام هابرماس المصطلح الذي صاغه الأمريكي هنري ديفيد ثورو في مقالته "العصيان المدني"، التي نُشرت في عام 1849، فذلك للإشارة إلى معنى آخر عن "الجانب الآخر الحتمي للنظام السياسي القائم على الخضوع الطوعي."[625] ينبغي تمثل مفهوم العصيان المدني ضمن العمارة النظرية التي تعطي لهذا

---

[622] المرجع نفسه. ص. 400

[623] وفقًا للبناء النظري لـهابرماس ، فإن التمييز بين الفضاء العام الرسمي وغير الرسمي يهدف إلى تحديد المساحة المحتملة للقرار (الرسمي) ، وهو تمييز على مستوى التحليل وليس على مستوى الوقائع. ومع ذلك، فإن آثار استيطان عالم الحياة تؤدي إلى انفصال حقيقي يمكن أن يصبح إشكاليًا وحتى تصادميًا كما هو الحال في العصيان المدني.

[624] المرجع نفسه، ص. 282

[625] نقلاً عن:

Ferrarese Estelle, *Le conflit politique selon Habermas*, Multitudes, 2010/2 n° 41, p. 198

المفهوم خصوصيته ومركزيته عند هابرماس:"إنه بالفعل على مفترق موضوعات المشروعية والمجتمع المدني، للثقافة السياسية والعيش معا، والتي تشكل النقاط الأساسية للسياسة التداولية ليورغن هابرماس."[626]

يحيل العصيان المدني، في الواقع، إلى أحد المكونات الأساسية لفلسفة هابرماس السياسية، وهو "الدستور" الذي يحدد الثقافة السياسية لدولة وطنية يجب أن يأخذ معنى إجرائيًا بقدر ما يراقب توافق القوانين مع حقوق الحرية الفردية وحقوق المشاركة السياسية. في أطروحة النشأة المتزامنة للاستقلال الذاتي الخاص والاستقلال العام، يتجاهل هابرماس الموضوعات التأسيسية (العقد الاجتماعي أو الموقف الأصلي) للتركيز على مصير الدستور. في الواقع، إنه لا يسهب في الحديث عن لحظة التأسيس لأنه يصوغ فهمًا ديناميكيًا للدستور: الدستور قبل كل شيء منفتح على المستقبل، ويجب على المشرع إعادة تفسير المبادئ التأسيسية باستمرار وفقًا للظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية. هذا التفسير المستمر للمبادئ الدستورية يجعل الدستور "مشروعًا غير مكتمل"[627] يجب إعادة تفسيره، وإعادة صياغته، على الدوام.

في علاقة بشكل خاص بفكرة الدستور هذه، يرى هابرماس أن العصيان المدني فعل شرعي ومكون من مكونات الممارسة التداولية نفسها: "العصيان المدني يجب أن يتماشى مع مبادئ الدستور الحالي - وليس المبادئ الدستورية العامة؛ والتي يمكن أن تشير إلى نظام سياسي دستوري آخر."[628] هذا الارتباط بين العصيان المدني والدستور مهم لأنه يشير إلى الفرق بين العصيان المدني والحق في المقاومة، والتي لا يقبل هابرماس شرعيتها في حكم القانون الراسخ ديمقراطيًا.[629]

العصيان المدني غير عنيف، بالإضافة إلى ذلك فإنه يكشف عن نفسه كشكل محدد من "النقاش" حول المبادئ المنصوص عليها في الدستور. يتعلق الأمر بتفسير يستند لـ "روح ونص" و "يراعى الدستور"[630] يعتبر القانون غير شرعي وبالتالي سببًا للعصيان المدني. يحدد هابرماس في هذا طبيعة هذا الفعل: إنه فعل سياسي وليس عملًا أخلاقيًا حتى لو كان من الممكن تحفيزه أخلاقياً وحتى لو كان قرار الانخراط فيه

---

[626] نفس المصدر

[627] هابرماس، 1997، ص. 411

[628] Sintomer Y., *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999. p.327

[629] يلاحظ سينتومر أن الحق في المقاومة يمثل الاختلاف الرئيسي بين تحليل جون راولز وتحليل يورغن هابرماس حول نطاق وحدود العصيان المدني. بينما يقصر هابرماس الشرعية على عصيان مدني محدود ذاتي ومسؤول بالإشارة إلى المعيارية الدستورية، لا يزال رولز ، وفقًا لسينتومر ، أثناء مناقشة العصيان المدني بشكل أساسي ، يثير أيضًا المقاومة و "العمل العسكري"
329.Sintomer، Y.، Op.، Cit.، p

[630] المرجع نفسه. ص. 410

شخصيًا. إنه سياسي لثلاثة أسباب على الأقل: أولا ليس مدفوعًا بمصلحة خاصة أو طائفية، وثانيًا موضوعه حقوق أساسية ومبادئ الدستور، وثالثًا، العصيان المدني عمل عام له دوافع عامة، يشكل نداء للرأي العام بهدف نهائي هو إقناعه بصحة الموقف المدافع عنه.[631] بهذا المعنى، يميل العصيان المدني بالتالي إلى أن يصبح بالنسبة لهابرماس مركزًا للقوة التواصلية لأنه يسمح بالتأثير المباشر على السلطة السياسية. إن العصيان المدني ليس حدثًا هامشيًا ، ولكنه ممارسة لا غنى عنها وتصحيح دائم": "من الضروري قبول العصيان المدني كجزء من الثقافة السياسية لمجتمع ديمقراطي متطور. إذا تنازل الدستور التمثيلي ... ، فإن المواطنين، الذين لا يتمتعون بامتيازات التأثير الخاصة، هم من يجب أن يكونوا قادرين على الدخول على الفور في دور الحاكم والسماح لأنفسهم بالتخلي عن الطاعة المدنية من أجل بدء التصحيحات و الابتكارات. "[632]

بهذا المعنى ، فإن العصيان المدني هو في الواقع استمرار للنقاش بوسائل أخرى: "إن عصيان القوانين هو الوسيلة النهائية لمواصلة النقاش العام بمجرد أن يبدو هذا النقاش مغلقا، لذلك فهو مشروع تمامًا. بل وأكثر من ذلك، فإن العصيان المدني "يُحين في وسط الرأي العام المضامين المعيارية لدولة القانون الديمقراطية": إنه الفعل الديمقراطي بامتياز. وفقًا لكانط، يجب على الإنسان الأخلاقي ألا يخالف القانون أبدًا، مهما كانت الظروف، بالنسبة إلى هابرماس، لا فقط يُسمح للرجل الأخلاقي بخرق القانون ، بل يتم تشجيعه على ذلك أيضًا. "[633]

الخلاصة

تنبع أصالة التغيير التواصلي لمفهوم التحرر عند هابرماس من محاولته التفكير في الإشكالية في مستوى معقد ووفقًا للإحداثيات المتعددة. من خلال العمل على المفهوم باتباع مقاربة متعددة التخصصات، يعيد هابرماس اكتشاف وتحيين معنى النظرية النقدية كما صاغها هوركهايمر في ثلاثينيات القرن الماضي. يظل الغرض من هذه المقاربة هو نفسه: التفكير في شروط تحرر محتمل للإنسان الحديث مما أطلق عليه الآباء المؤسسون لمدرسة فرانكفورت العقل الأداتي ومما أسماه هابرماس استيطان عالم

---

[631] Sintomer Y., Op., Cit., p.325

[632] هابرماس، 1990، ص. 100

[633] Lemasson, L., *La démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie.* in *Revue française de science politique*, 2008/1 - Vol. 58 p. 59

الحياة. بعيدًا عن اختلاف التسميات، يتميز هابرماس من خلال إرادته في معالجة حركة التفكير في تفاصيلها وإحداثياتها المتعددة. براديغم التواصل القائم على التفسير التداولي للمنعطف اللغوي يتم دمجه أولاً في نظرية المجتمع التي تسمح، ضمن النظرية الاجتماعية، بتحليل تطور اجتماعي مشوه. يتم التفكير في هذا "الانحراف" داخل النظرية الاجتماعية وفقًا لمعيارية مستخلصة من عملية العقلنة الحديثة التي تشير إلى تفاعل تواصلي لا مفر منه يأخذ مكان التقاليد بفعل تفكك الصور التقليدية للعالم.

لعل أهم عنصر في هذه النظرية الاجتماعية التي قدمها هابرماس هو مضامينها الفلسفية التي تتعلق مباشرة بأهداف النظرية النقدية. من منظور سيسيولوجي نقدي، يكشف هابرماس عما يسميه استيطان المقتضيات المنظومية لعالم الحياة. النقطة الأكثر أهمية في هذه القراءة النقدية للحاضر التاريخي هي أنها تلبي هدف النظرية النقدية: تغيير العالم. لكن هذا الفكر يعترف باستحالة قيام ثورة على غرار ماركس ولا عقلانية التحرر من المقتضيات المنظومية. هذا الإقرار المزدوج هو، بلا شك، العنصر الحاسم لاستمرار نظرية التحرر: فبدلاً من البحث عن "آخر" بديل عن المقتضيات المنظومية مثلما فعل ذلك هوركهايمر وأدرنو وخاصة هربرت ماركيز، يطرح هابرماس أن التحرر لا يمر بالضرورة عن طريق التخلي عن "المنظومة" بشكل انتحاري تقريبًا، ولكن من خلال تفعيل وتنظيم مقاومة تمنع هذه المنظومة من تجاوز حدودها. في هذه المقاربة، لا يمكن للإنتاج المادي للمجتمع، مهما كان ضروريًا، أن يضفي مشروعية على التغيير المنظومي لعالم الحياة. لا يقتصر الأمر على حقيقة أن الإنتاج الرمزي الذي يمر عبر النشاط التواصلي لا يتوافق مع المقتضيات المنظومية، ولكن أعظم مناورة للرأسمالية المتقدمة تمثل في هذا الاستيطان: إخضاع الإنتاج الرمزي لضرورات الإنتاج المادي. إن الهيمنة التي تمر عبر هذا الاستيطان دون أن يلاحظها أحد تقريبًا، تدل على حقيقة أن التحرر لم يعد يتطلب فعلًا عنيفًا مثل ثورة راديكالية، ناهيك عن وضع الأمل في أي كيان ممكن. وفقًا لهابرماس ، يتضمن هذا التحرر أولاً اكتشاف طبيعة هذه الهيمنة (التي صاغها في نظرية المجتمع) ، ثم تحديد طريقة عمل هذه الهيمنة (التي تشرحها أطروحة الاستيطان) وأخيراً تنظيم المجتمع من أجل إيقاف تمدد هذا الاستيطان (ما تحفزه السياسة التداولية).

في هذا المنظور، يفيد التحرر التنظيم السياسي الممكن الذي يسمح بتحرير الفرد، ليس من المقتضيات المنظومية ولكن من هيمنتها على الإنتاج الرمزي لعالم الحياة، وهو ما يعني تفعيل التفاعل التواصلي السليم وغير المشوه. بالنتيجة يتم تحديد التحرر بالتواصل إلى الحد الذي لا يكون فيه هذا التحرر سوى تفعيل لهذا التواصل.

يحيل هذا التعريف إلى جوهر مفهوم التحرر عند هابرماس: التحرر المقترح ليس له مضمون محدد، ولا أيديولوجيا بالمعنى الإيجابي للمصطلح، وهو بذلك ليس عقيدة جاهزة لحل كل الإشكاليات، لكونه يقتصر على اشتراط إجراء و عملية: إجراء بقدر ما يركز على نوع معين من التنظيم الاجتماعي يسمح

لكل فرد بأن يقرر ذاتيًا في إطار تنظيم اجتماعي قادر على تقرير مصيره. هذا النوع من التنظيم يصوغه هابرماس في إطار السياسة التداولية التي تمأسس المناقشة. التحرر عملية لا يمكن استكمالها، إذا كان من الممكن تحديد نقطة بداية لها، فإنها ديناميكية و مسار غير محدود و كشف مستمر عن الأشكال المختلفة للهيمنة وتفعيل دائم للقوة الفاعلة للفعل التواصلي. المسار التحرري ذي الطبيعة الإجرائية، لا يستهدف إنشاء شكل محدد من المجتمع الحر ولا حالة محددة مسبقًا، ولكن تحديد الشروط الإجرائية لتفاهم متبادل ناجح، و تحرير المناقشات بين المواطنين الأحرار و المتساوين من أي قيد والاحتكام إلى أفضل حجة. هذه المناقشات التي يقع مأسستها هي الوحيدة القادرة على تحديد مضمون التحرر الحقيقي لحالة تاريخية معينة. شفاء التواصل الفاعل في السياقات الحية والمتاح للجميع العقلاء من التشويه المنظومى، قادر بقوة حجاج المشاركين فيه إراديا تحديد مضمون هذا التحرر. على أولئك الذين حررتهم الحداثة من خضوعهم للطبيعة أن يتحملوا مسؤولية مصيرهم وأن يتنظموا ذاتيا ضمن نقاشات لا سلطة فيها إلا لأفضل حجة، وأن يقرروا بأنفسهم ما ينبغي عليهم، بحكم كرامتهم الإنسانية الحرة، التحرر منه والكيفية التي يمكنهم إدراك رهاناتهم. لا بديل عنهم ولا وجود لمن يفكر عوضا عنهم أو ينقاش عنهم ولا وجود كما يقول برغسون لحل في "كراس المعلم. من هذا المنظور، فإن التحرر الذي يتم تحديده بالتواصل هو عملية إجرائية بحتة، تحديد مضمونه هو مسؤولية شركاء المناقشة.

عن هذه الخاصية ينبثق المضمون الرئيسي لهذه المماهاة بين التحرر والتواصل: العملية التحررية عند هابرماس ليس لها مضمون محدد، ولا تعرض صورة لمدينة نموذجية، بل توفر فقط معلومات عن الإجراءات الممكنة التي تجعل من الممكن تهيئة الظروف لتطور اجتماعي غير مشوه، من أجل فردية و تنشئة اجتماعية سليمة. غرض المناقشة هو صياغة محتوى صورة مجتمع خالٍ من الهيمنة. العمل الفلسفي الكلاسيكي الذي يعلم الإنسان عن أفضل مجتمع إنساني ممكن يتم تجاوزه بإعادة بناء فلسفية لشروط التفاهم المتبادل. لم يعد التفكير الفلسفي يعلم الإنسان، بل يقتصر على إخباره عن نفسه، لملاحظة إمكاناته الإبداعية. لم يعد من الممكن الحكم على الإنسان والمجتمعات وفقًا لنموذج محدد، ما هو متاح لتفكير فلسفي يستجمع قوته النقدية هو البقاء عند تقييم درجة الاستقلال الذاتي المتاحة للإنسان. في ظل ظروف الفكر ما بعد الميتافيزيقي، تقتصر الفلسفة عند هابرماس على دور إعادة بناء شروط التفاهم المتبادل وهي تكتفي بذلك على إثر تتابع خيبات الأمل لرغبة خلق "النموذج" المطلق لمجتمع متحرر.

إن ما يؤكده مفهوم السياسة التداولية هو نوع خاص من التفكير الفلسفي: لم يعد هذا التفكير الفلسفي يقدم النظرية التي تحل كل الإشكاليات، ولم يعد يقدم للإنسان الحقائق أو اليقين، ولم يعد يحدد و يحكم على ماهية العدالة "في حد ذاتها" ولا على ماهية الخير الأسمى، إنها تقتصر على تعليم الإنسان شروط

الاتفاق المبرر عقلانيًا، وعليه تحديد ما هو حق وخير وجميل وعادل ضمن مناقشات حجاجية بين شركاء أحرار ومتساوون.

خلاصة عامة

الأسلوب عالي التقنية للتغيير التواصلي لمفهوم التحرر عند هابرماس، (ما يسميه غانتي "الإفراط التقني، حد التجريد القاطع للأنفاس"[634] في أسلوب هابرماس) هو فقط الجزء المرئي من حدس أولي بسيط حرص هابرماس على التعبير عن محتواه، أثناء مقابلته مع مترجميه إلى الفرنسية الذين عنونوا لقائهم:

[634] Ganty, E., *Penser la modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997. p.38

"جدلية العقلنة" ونشر في مجلة "أرشيف الفلسفة"، بقوله: "لدي دافع فكري وحدس أساسي. (...) الفكرة التأسيسية للدافع هي التوفيق بين الحداثة الممزقة في صراعها مع نفسها، وبالتالي تمثل أشكال الحياة المشتركة التي يدخل فيها الاستقلال والتبعية في علاقة سلمية حقيقية، دون التخلي عن الفروق التي جعلتها الحداثة ممكنة في المجال الثقافي وكذلك في المجال الاجتماعي والاقتصادي (...) حدسي ، من جانبه ، مستمد من مجال التبادل مع الآخرين؛ إنها تهدف، بطريقة هشة كل ما أنتجه التاريخ في بني التواصل حتى اليوم، تجارب بيذاتية مكثفة، أي شبكة من العلاقات البيذاتية تجعل العلاقة بين الحرية والتبعية ممكنة، علاقة لا يمكننا تمثلها إلا في شكل نماذج التفاعل."[635]

من خلال استحضار مصادر إلهام عمله الفلسفي: التصوف البروتستانتي والتقليد اليهودي، كتابات هيجل الشاب، شيلينج، أدورنو ... ، يبين هابرماس أن مشروعه هو مرافعة طويلة ومعقدة لإبراز الصلة بين مشروع لمصالحة الحداثة مع نفسها ومثل أعلى لتواصل دون إكراه. بعبارة أكثر اختصارا : "استكمال مشروع الحداثة". في أعقاب الانحراف الرأسمالي الذي أربك تطور المضمون التحرري لمشروع الحداثة من خلال العقلانية الأداتية و "استيطان" عالم الحياة، لم ينجح هذا المشروع في الوفاء بوعد التحرر الفعلي للإنسان الحديث. بدل التشكيك في هذا المشروع وعقلانية الأنوار التي دافعت عنه، يقوم حدس هابرماس على ضرورة استكمال هذا المشروع على الرغم من الانحراف الرأسمالي و بسبب عدم وجود بديل موثوق. يفسر هذا الدافع الفكري ويعطي معنى للتغيير التواصلي لمفهوم التحرر الذي قام عليه مشروع الحداثة.

ما هو مفعم بالمعني في بناء هابرماس هو قيامه على مسلمة معاكسة تماما لسياق يأس قائم ومسيطر أكاديميا حد "الغثيان"، مفادها أن هذا الانحراف الرأسمالي ليس نهائيًا، وأنه يمكن تحرير عالم الحياة من استيطان المنظومة وأنه يمكن عكس هذا الاستيطان وليس فقط كشفه ومواجهته ومقاومته، وأن الحكم الذي ألحق ضررا بالغا بمنزلة العقلانية الحديثة قابل للاستئناف. ميزة البناء الهابرماسي هي إعلامنا بأنه لا يزال من الممكن بالنسبة لنا التفكير بشكل مختلف حول التحرر، وتصور ديناميكية قادرة على تحقيق ما هو فريد ومتميز ومثقل بالحرية والكرامة في مشروع الحداثة.

لكن التفكير في التحرر شيء، و التفكير في تحقيقه هنا والآن و في الظروف الحالية لمجتمعات الرأسمالية المتقدمة شيء آخر. يظهر التغيير التواصلي لمفهوم التحرر أنه من السهل وحتى المريح التخلي عن فكرة التحرر ذاتها، والرجوع إلى صورة الذاتية التي تسعى إلى خلاصها الفردي في مواجهة الهيمنة التي

---

[635] Les Cahiers de Philosophie, 3, Hiver 1986-1987, p. 94-95.

تخترق العالم كما أصغر تفاصيل الحياة. من الممكن أيضًا الكشف عن أشكال هذه الهيمنة، والتنديد بها، وصياغة "أصل تجاري" متكامل للدعوة النخبوية لمقاومتها لأنه من المربح لمدعي المقاومة مقاومتها؛ لكن التحرر ليس مجرد تمني لكونه لا يكتسب معناه وقيمته إلا من خلال جهد مزدوج ، ذلك الذي يبحث في فهم أسلوب اشتغال الهيمنة، والذي يطور مشروعًا متماسكًا نظريًا وممكن عمليًا لبدء ديناميكية تحررية على وعي بطبيعة وأداء الهيمنة وتراهن على تحرر حقيقي وجماعي ولكن يحدد الخاضعين مضمونه و في الظروف الحالية للمجتمعات عالية التعقيد للرأسمالية المتقدمة والمعلومة.

هذا الجهد ليس له فرصة حقيقية لتحقيق رهاناته ما لم يكن موجهاً وفقًا لمعيارية تتجنب أيضًا الخضوع لتشويه راديكالي وغير مبرر للعقل وقوة الحجة العقلانية كإنجاز لا رجوع فيه للحداثة. ما لم نقدم بديلاً موثوقًا به لنظام اجتماعي متحرر من قبضة التكنوقراط ، فلا يوجد مبرر للتخلي عن الوعود التحررية للعقلانية الحديثة. بدون معيارية متماسكة نظريًا وممكنة عمليًا، يمكن لأي نظرية نقدية للمجتمع أن تجد نفسها في نفس الطريق المسدود للنظرية النقدية الأولى. ما لا مفر منه لمشروع فلسفي يقوم على مسلمة أن التحرر اليوم ممكن بل ضروري هو التفكير في النظام الاجتماعي ليس كغاية في حد ذاته، وإنما لرصد ما هو كامن فيه من قوة تغييرية، وهو ما يقتضي ممارسة سيسيولوجية نقدية وموجهة معياريا.

في سياق المناقشات النقدية مع النظرية النقدية الأولى، يبرر هابرماس أن العقلانية الأداتية ليست الوجه الوحيد للعقل الحديث، بل هي وجه من وجوه هذا العقل الذي تحقق في الوقت نفسه من خلال بعده التداولي وبعده التواصلي، غير أن مسار العقلنة تطور بشكل غير متوازن بفعل ظهور وسيطرة الرأسمالية المتقدمة التي هي آخر شكل في سيرورة الرأسمالية. ما حدث فعلا هو استيطان هذه الرأسمالية لعالم الحياة بواسطة منظومات ذاتية التكوين والتوجيه مكنتها من إحكام سيطرتها على الإنسان بعد أن أحكمتها على الطبيعة و أدمجت الجميع في مشروعها الخاص القائم على تأبيد تراكم فائض القيمة كغاية في حد ذاته. ما كان يجب الكشف عنه هو هذا الاستيطان المشوه لعالم الحياة والمغيب لممكن التحرر القائم في العقلانية التواصلية. هذا الكشف هو الخطوة الأولى في تحرير (mancipia) الإنتاج الرمزي لعالم الحياة وإطلاق العنان للمناقشة الحجاجية لتحديد مضمون التحرر الملائم لإنسان المجتمعات المعاصرة. بهذا يمكن قراءة عمل هابرماس الفلسفي على أنه محاولة تحرير تواصل سليم، وبيذاتية مبدعة بعيدا عن سيطرة الرأسمالية المتقدمة. لا يتعين على الفلسفة إصلاح محتوى معين أو تعليم ما هو الحق والجميل والعادل، ولكن بيان أن إنسان الحداثة، من خلال التواصل، يمكنه تعيين المحتوى الذي يراه مقبولا وعادلا.

يفكك التحليل الهابرماسي حركة الاستيطان ويكشف قوته الساحقة التي هي الهيمنة الشفافة لأنها تتسلل إلى مجالات الحياة والوعي وتقوض أي تفكير في بديل ممكن. في مواجهة هذا الاتجاه، سعى هابرماس لإعادة بناء المحتوى التحرري لمشروع الحداثة. إذا علّم أفلاطون أن الإنسان ليس عليه أن يختار

بين الحق والخير والجمال ، بالمثل يحاول هابرماس أن يبين أن الإنسان المعاصر ليس عليه أن يختار بين الحداثة والعقل والتحرر.

أن معيارية التواصل مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتداولية الكلية لأن التفاهم يحيل إلى قواعد اللغة الخاصة بالفهم. هذا الرابط، الذي اشتغل هابرماس مطولًا عليه، هو في قلب الانتقادات الموجهة إلى نموذج هابرماس، كما أوضح أكسال هونيث بحق. لا يمكننا، في هذا السياق، معالجة مسألة العلاقة بين هابرماس و هونيث ولا مناقشة التفسير الذي اقترحه هابرماس. ومع ذلك، فإن مسألة معرفة ما إذا كانت التداولية يمكن أن تكون أساسًا لمصالحة الحداثة مع نفسها تستحق اهتماما خاصا لأثرها على الإمكانات الحقيقية لنظرية نقدية للمجتمع تقوم على التواصل.

يقر هونيث بأننا نجد عند هابرماس في النهاية إحياءً حقيقيًا لنظرية نقدية كانت تبحث بشدة عن أساس معياري بديل يمكن أن يعكس حقائق اجتماعية جديدة ويحفز شكل من أشكال التحرر. والأهم من ذلك ، أن هونيث يقر بأنه من خلال البراديغم التواصلي للفهم والتفاهم المتبادل يمكننا الآن صياغة نظرية نقدية للمجتمع. في الواقع، يتيح البراديغم التواصلي إمكانية ربط البنى الاجتماعية بعمليات الاتفاق التواصلية. التواصل هو مصدر هذه القاعدة المعيارية الجديدة: "بتحويل النظرية النقدية من نموذج الإنتاج إلى نموذج التواصل، فتح هابرماس منظورًا لمجال اجتماعي يفي بجميع الشروط التي تسمح بتأكيد وجود المتعالى في هذا العالم".[636]

إلى جانب هذه المساهمة المثيرة للاهتمام في منزلة ومصير النظرية النقدية، فإن القراءة النقدية التي بدأها هونيث لنموذج التواصل عند هابرماس تهمنا بشكل خاص لأنها تكشف عن حدود تعريف هابرماس للإمكانيات المعيارية للتفاعل التواصلي في ظل الظروف اللغوية لتفاهم دون إكراه. بعبارة أخرى ، ما يطرح مشكلا مع هابرماس، وفقًا لهونيث، ليس التواصل، بل اختزال هذا التواصل في بُعده اللغوي الذي تمت صياغته في التداولية الكلية. إن ما هو معياري في التواصل "تمتصه" الشكليات التداولية، في حين أن العنصر التداولي مستقل عن إرادة الأفراد، كما ذكر هونيث ببراعة: "بالنسبة إلى هابرماس، الهيئة القبل-علمية التي تمنح أساسا اجتماعيا لمنظوره المعياري يجب أن يكون المسار الاجتماعي الذي ينشر قواعد التفاهم اللغوية ؛ في "نظرية الفعل التواصلي"، يشار إلى هذا المسار بالعقلنة التواصلية لعالم الحياة، في حين أن مثل هذا المسار يتحقق، كما يمكن أن نقول مع ماركس، دون علم الذوات به. إن

---

636 Honneth A., *La dynamique sociale du mépris ?D'où parle une théorie critique de la société ?*, in Ch. Bouchindhomme, R. Rochlitz, *Habermas, la raison, la critique*, Cerf, Paris, 1996. p.224

انتشارها لا يعتمد على النوايا الفردية، وبشكل عام، لا يُعطى بشكل حدسي لوعي الأفراد أيضًا. العملية التحررية التي يرسخ فيها هابرماس المنظور المعياري لنظرية نقدية لا تنعكس بأي شكل من الأشكال في التجارب الأخلاقية للموضوعات المعنية؛ في الواقع، هم لا يرون في اختزال ما يمكن اعتباره توقعاتهم الأخلاقية أو "وجهة نظرهم الأخلاقية"، اختزالًا لقواعد اللغة التي يعرفونها بشكل حدسي، ولكن انتهاكًا للمتطلبات الهوية المكتسبة من خلال التنشئة الاجتماعية."[637] في الواقع، يجد هابرماس ماركس في النقطة التي سعى فيها لتجاوزه. في تصورات هابرماس المثالية للتواصل، تكون قواعد التفاهم دون إكراه لغوية أساسًا لأنها تداولية بالأساس، ومع ذلك لا يتطابق هذا العنصر مع الإرادة اللازمة لأي فعل من أعمال التحرر. إن الذوات القادرة على الكلام والفعل، والفاعلين في التواصل - التحرر عند هابرماس ، هم في الواقع خاضعين لعملية عقلنة عالم الحياة والمحددات المثالية للتواصل.

إن هذا العنصر هو مصدر صورية التواصل والعقلانية الإجرائية الذي تقع في قلب فلسفته السياسية و نظريته عن القانون. هذه هي الإجراءات التي تدعم مطالب الاندماج الاجتماعي على أساس الحل العادل لمشاكل العدالة. لا يهتم النموذج الإجرائي الهابرماسي بدوافع الفاعلين ولا بالمشكلات المتعلقة بمصدر الاستقلالية مثل مسألة بناء الهوية الاجتماعية والسياسية. باختصار، إنه لا يهتم بما فيه الكفاية بالاجتماعي الفعلي. ومع ذلك ، كما يشرح ايف كوسى: "من خلال ربط الاعتراف بالافتراضات المسبقة للتواصل اللغوي، فإن هابرماس يضعه في مرتبة عالية جدًا، بعيدًا عن التجربة المشتركة للفاعلين الاجتماعيين".[638]

وكما لخص ذلك جيرار روليه ، فإن هذا النموذج مهدد بأن يصبح مستقلاً وأن يدورعلى نفسه فوق الحقائق الملموسة والاحتياجات الأكثر جوهرية للقيم الديمقراطية والاعتراف الاجتماعي. تشير نظرية الاعتراف التي طورها أكسل هونيث إلى هذه الصعوبة التي أثارها النموذج الإجرائي: كيف نجلب تجارب الظلم إلى النقاش الديمقراطي لمن هم ضحاياه؟ كيف يمكننا التأكد من أن الإجراءات المؤسسية لا تحافظ فقط على تسلسل هرمي اجتماعي جامد؟

بالنسبة لهذه الأسئلة ، يبدو أن إيتيقا الاعتراف تحدد نوعين من الإجابات: لإفساح المجال لإيتيقا الشهادة، ومن ناحية أخرى، يمكن محاولة، كما يوصي بذلك روليت: "فتح النقاش العام أمام

---

637 Honneth A., *La dynamique sociale du mépris ?D'où parle une théorie critique de la société ?*, in Ch. Bouchindhomme, R. Rochlitz, *Habermas, la raison, la critique*, Cerf, Paris, 1996. pp.225-226

638 Cusset Y., in Renault E. et Sintomer Y. (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003, p. 203

ألعاب لغوية التي تم استبعادها من الناحية الهيكلية تقريبًا"[639]، أي التفكير في الوسائل الممكنة لتضمين النقاشات خطابًا غير مسموع تقريبًا. هذا المنظور لا يتعارض ولا يشكك في نظرية القانون عند هابرماس، التي تأسست على نظرية المناقشة، ولكنها تشكل دعمًا ضروريًا لها، من خلال إعادة تعريف القضايا التي لم يدمجها هابرماس في اعتباراته المعيارية، لأنه يتمسك بنظرية معيارية وغير وصفية للمجتمع السياسي. ، يبدو أن تنشيط الاهتمام بالتحرر، والذي ينطوي بالضرورة على التواصل ، يجب أن يربط بين الوصفى (الأمراض الاجتماعية) والمعياري (ما الذي يجب أن تكون معايير مجتمع متحرر؟).

---

639 G. Raulet, *L'aporie de la théorie critique. Les stratégies de renouvellement du noyau théorique*, in Renault E. et Sintomer Y. (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003, p. 50.

بيبليوغرافيا

قائمة الاختصارات المستخدمة

Habermas, 1973: La technique et la science comme idéologie, trad. de J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.

Habermas, 1974: Profils philosophiques et politiques, trad. de F. Dastur, J.-R. Ladmiral et M.B. de Launay, Paris, Gallimard, 1974.

Habermas, 1975, I: Théorie et pratique, tomes I, trad. de G. Raulet, Paris, Payot, 1975

Habermas, 1975, II: Théorie et pratique, tomes II, trad. de G. Raulet, Paris, Payot, 1975

Habermas, 1976: Connaissance et Intérêt, trad. de G. Clémençon, Paris, Gallimard, 1976.

Habermas, 1978: Raison et légitimité, trad. de J. Lacoste, Paris, Payot, 1978.

Habermas, 1986: Morale et communication, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986.

Habermas, 1987/A: Logique des sciences sociales et autres essais, trad. de R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987

Habermas, 1987, T.I: Théorie de l'agir communicationnel, tomes I, trad. de J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.

Habermas, 1987, T.II: Théorie de l'agir communicationnel, tomes II, trad. de J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.

Habermas, 1988: Le discours philosophique de la modernité, trad. de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

Habermas, 1990: Ecrits politiques (V-VII), culture, droit, histoire, trad. de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1990.

Habermas, 1992: De l'éthique de la discussion, trad. de M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992.

Habermas, 1993/A: L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, trad. de M. B. de Launay, Paris, Payot, 1993

Habermas, 1993: La pensée postmétaphysique: essais philosophiques, trad. de R. Rochlitz, Paris, A. Colin, 1993.

Habermas, 1994: Textes et contextes, trad. de M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994.

Habermas, 1995: Sociologie et théorie du langage, (Christian Gauss Lectures, 1970/1971) trad. Rainer Rochlitz, Paris, ARMAND COLIN, 1995.

Habermas, 1996: La paix perpétuelle: Le bicentenaire d'une idée kantienne, trad. de R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1996.

Habermas, 1997: Droit et démocratie, trad. de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

Habermas, 1998: L'intégration républicaine, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 1998.

Habermas, 2000: Après l'Etat-nation, trad. de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

Habermas, 2001: Vérité et justification, trad. de R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001.

Habermas, 2002: L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral? , trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

Habermas, 2003: L'éthique de la discussion et la question de la vérité, Paris, Grasset, coll. Nouveau Collège de Philosophie, 2003.

Habermas, 2005: Une époque de transitions, trad. de divers articles par C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005.

أعمال هابرماس

Habermas, La technique et la science comme idéologie, trad. de J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.

Habermas, Profils philosophiques et politiques, trad. de F. Dastur, J.-R. Ladmiral et M.B. de Launay, Paris, Gallimard, 1974.

Habermas,: Théorie et pratique, tomes I, II, trad. de G. Raulet, Paris, Payot, 1975

Habermas, Connaissance et Intérêt, trad. de G. Clémençon, Paris, Gallimard, 1976.

Habermas, Raison et légitimité, trad. de J. Lacoste, Paris, Payot, 1978.

Habermas, Morale et communication, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986.

Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, trad. de R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987

Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, tomes I, II,trad. de J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.

Habermas, Le discours philosophique de la modernité, trad. de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

Habermas, Ecrits politiques (V-VII), culture, droit, histoire, trad. de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1990.

Habermas, De l'éthique de la discussion, trad. de M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992.

Habermas, L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, trad. de M. B. de Launay, Paris, Payot, 1993

Habermas, La pensée postmétaphysique: essais philosophiques, trad. de R. Rochlitz, Paris, A. Colin, 1993.

Habermas, Textes et contextes, trad. de M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994.

Habermas, Sociologie et théorie du langage, (Christian Gauss Lectures, 1970/1971) trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995.

Habermas, La paix perpétuelle: Le bicentenaire d'une idée kantienne, trad. de R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1996.

Habermas, Droit et démocratie, trad. de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

Habermas, L'intégration républicaine, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 1998.

Habermas, Après l'Etat-nation, trad. de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

Habermas, Vérité et justification, trad. de R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001.

Habermas, L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral? , trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

Habermas, L'éthique de la discussion et la question de la vérité, Paris, Grasset, coll. Nouveau Collège de Philosophie, 2003.

Habermas, Une époque de transitions, trad. de divers articles par C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005.

مقالات ومنشورات مختلفة لهابرماس

«Dialectique de la rationalisation», in Cahiers de philosophie, n° 3, hiver 1986-1987

« La modernité: un projet inachevé», trad. de G. Raulet, in Critique, n° 413, oct. 1981.

« Droit et Morale», (Tanner Lectures 1986) , trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme,, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites JJ, 1997.

« Le paradoxe de l'Etat de droit démocratique », trad. de R. Rochlitz, in Les Temps Modernes, n0610, sept.-nov. 2000.

« Entretien avec J. Habermas », in Le Nouvel Observateur, n° 1969, août 2002.

« Médias de communication et espaces publics», trad. L. Quéré, in: Réseaux, 1991, volume 5 n°1.

« La colonisation du quotidien» Esprit, 121 /1979.

منشورات عن هابرماس

أعمال مشتركة

Arato A., Rosenfeld M. (dir.), Habermas on Law and Democracy : Critical Exchanges, Cambridge, MIT Press, 1998.

Assoun P.-L, Raulet G., Marxisme et théorie critique, Paris, Payot, 1978.

Bernstein R. J. (dir.), Habermas and Modernity, Cambridge, Polit Y Press, 1985.

Bouchindhomme C., Rochlitz R. (dir.), Habermas, la raison, la critique, Paris, Cerf, 1996.

Calhoun C. (éd.), Habermas and the Public Sphere, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992.

Honneth A et Joas H. (éd.), Communicative Action, Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action, Cambridge, MIT Press, 1991.

Renault E. et Sintomer Y. (dir.), Où en est la théorie critique ?, Paris, La Découverte, 2003.

Rochlitz R. (dir.), Habermas. L'usage public de la raison, Paris, PUF, 2002.

White S. (éd.), The Cambridge Companion to Habermas, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

أعمال وتعليقات عن هابرماس

Assoun, P-L., L'Ecole de Francfort, Paris, PUF, Coll.: Que sais-je ? 2001.

Andrew E., Habermas: The Key Concepts, New York, Routledge, 2006.

Apel K.-O., Ethique de la discussion, trad. de M. Hunyadi, Paris, Cerf, « Humanités JJ, 1994.

Apel K.-O., Discussion et responsabilité, trad. C. Bouchindhomme, M. Charrière, R. Rochlitz, tomes 1 et Il, Paris, Le Cerf, 1996/1998.

Arendt H., Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1983.

Bouchindhomme C., Le vocabulaire de Habermas, Paris, Ellipses, 2002.

Bouchindhomme C., Préface à: Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Les Editions du Cerf, 1986

Chennoufi, R., Évolution sociale et communication, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2006.

Cusset Y., Habermas. L'espoir de la discussion, Paris, Michalon, 2001.

Cohen J. L., Arato A., Civil Society and Political Theory, Cambridge, MIT Press, 1992.

Cooke, M., On the Pragmatics of Communication, Massachusetts Institute of Technology, (MIT) 1998.

Dupeyrix A., Comprendre Habermas, Paris, Armand Colin, 2009.

Edgar, Andrew, The Philosophy of Habermas, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005.

Ferry J.-M., Habermas. L'éthique de la communication, Paris, PUF, 1987.

Ferry J.-M., Philosophie de la communication, Paris, Cerf, coll. « Humanités», 1994.

Ferry L., et Renaut A., Max Horkheimer: Théorie Critique Essais, Traduits de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, présentation de Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 1978.

Ganty, E., Penser la modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997.

Grondin, Jean, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Vrin, 1993.

Haber S., Habermas et la sociologie, Paris, PUF, 1998.

Haber S., Jürgen Habermas, une introduction, Paris, La Découverte, Coll. Pocket, 2001.

Horkheimer, Max, Théorie traditionnelle et théorie critique, traduit de l'allemand par C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1974.

Jay M., L'imagination dialectique, trad. de E. Moreno, A Spiquel, Paris, Payot, 1989.

Kuhn Th. S., La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1972.

Kortian. G. : Métacritique, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

Labica G., Dictionnaire critique du marxisme, Paris, P.U.F, 1985.

Ladmiral. J. -R., Préface à: La technique et la science comme "idéologie", Paris, Gallimard, 1973.

Ladmiral. J. -R., Préface à: Connaissance et Intérêt, Paris, Gallimard, 1976

Lefebvre H., Sociologie de Marx, Paris, PUF, 1968.

Lenoble J., Droit et communication. La transformation du droit contemporain, Paris, Cerf, 1994.

Létourneau A., Remarques sur le journalisme et la presse au regard de la discussion dans l'espace public», in : Patrick J. Brunet, L'éthique dans la société de l'information, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2001.

Lyotard J.-F., La condition post-moderne, Paris, Minuit, 1979.

Melkevik B., Droit et agir communicationnel : penser avec Habermas, Paris, Buenos Books International, 2012.

Melchevik B., Rawls ou Habermas: une question de philosophie du droit, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001.

MacCarthy T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, Cambridge, MIT Press, 1978.

Marx et Engels, L'Idéologie allemande, Paris, Editions sociales, 1976.

Münster, A., Le principe « discussion » Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique, Paris, Édition Kimé 1998.

Rochlitz R., Préface à: Logique des sciences sociales et autres essais, trad. de R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987.

Renault E., Vocabulaire de Marx, Paris, Ellipses, 2001.

RAULET G., Préface à: Théorie et pratique, tomes Iet II, trad. de G. Raulet, Paris, Payot, 1975

Rivelaygue J., Leçons de métaphysique allemande, tome Il, Paris, Grasset, 1992.

Sintomer Y., La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas, Paris, La Découverte, 1999.

Spurk, J., Critique de la raison sociale: l'Ecole de Francfort et sa théorie de la société, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, Paris, Editions Syllepse, 2001.

Vandenberghe F., Une histoire critique de la sociologie allemande, tomes 1 et Il, Paris, La Découverte, 1997.

Vincent, J. M., La Théorie critique de l'Ecole de Francfort, Paris, Galilée, 1976.

Wiggershaus R., L'école de Francfort, Paris, PUF, 1993.

White S. K., the Recent Work of Jürgen Habermas, Reason Justice & Modernity Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

مقالات

Abeasour M., La Théorie critique: une pensée de l'Exil ?, Archives de philosophie, avril-juin 1982.

Apel, Karl-Otto: La question d'une fondation ultime de la raison, in: Critique, n°413, Paris, 1981.

Blondiaux L., et Sintomer Y., l'impératif délibératif revue Rue Descartes 2009/1 - n° 63.

Bouchindhomme C., Pourquoi lire "Ecole de Francfort" aujourd’hui. In: Quaderni. N. 49, Hiver 2002-2003.

Bouchindhomme C., Vers une raison communicationnelle, Cahiers de philosophie, n° 3, hiver 1986-1987.

Bouvier A., Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative, in : Revue européenne des sciences sociales, Tome XLV, 2007, N° 136.

Courtois, Stéphane., « Principe de discussion et éthique de la responsabilité chez Karl-Otto Apel », Dialogue, vol. 34, N.04, p. 702

Courtois S., Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ? in Politique et Sociétés, vol. 22, n° 2, 2003.

Descombes, V., Le contrat social de Jürgen Habermas, in: Revue Le débat, Gallimard, n°104, mars-avril 1999.

Ferry J.-M., « La Philosophie moderne face à la société moderne: la reconstruction habermassienne », Les Cahiers de Philosophie, n° 3, Hiver 1986-1987.

Ferrarese E., « Le conflit politique selon Habermas », Multitudes, 2010/2 n° 41.

Greisch J., « Du rite à l'agir communicatif. Une interprétation postweberienne de la modernité », in Dieu, Eglise, Société, dir. J. Doré, Paris, Le Centurion, 1985.

Grondin J., « La réification de Lukacs à Habermas », Archives de Philosophie 51, 1988.

Grondin J., « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas », Critique, janvier-février 1986, réédit. in L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Vrin, 1993.

Hunyadi M., «La souveraineté de la procédure. A propos de la pensée politique de Jürgen Habermas », Lignes, n° 7, sept. 1989.

Hunyadi M., « Une morale post-métaphysique. Introduction à la théorie morale de Jürgen Habermas », Revue de Théologie et de Philosophie, 122 (1990).

Ladmiral J.-R., « Jürgen Habermas, ou le changement de signe de la Théorie critique », Projet, n° 16g, sept-oct. 1982.

Garcia Amado J. A., Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann in : Droit et Société n. 11/12-1989

Lemasson, L., La démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie. in Revue française de science politique, 2008/1 - Vol. 58.

Manin, B., Volonté générale ou délibération. Esquisse d'une théorie de la délibération politique », Le Débat, no 33, janvier 1985.

Marques S., L'intersection entre le processus communicatif et la délibération publique, in : Les Enjeux de l'information et de la communication 1/ 2008 (Volume 2008).

McCarthy T., Complexité et démocratie les séductions de la théorie des systèmes, dans: Réseaux N 34 Mars 1989 p.52

Petitdemange G., « Jürgen Habermas », Etudes, janvier 1988.

Pourtois H., « Rationalisation sociale et rationalité juridique », Revue Philosophique de Louvain 89 (1991).

Quéré L., Communication sociale : les effets d'un changement de paradigme In: Réseaux, 1991, volume 5 n°1.

Quéré L., L'espace public : de la théorie politique à la métathéorie sociologique In: Quademi N. 18, Automne 1992.

Rochlitz R., « Ethique postconventionnelle et démocratie », Critique, nov. 1993.

Rochlitz R., « Kant avec Darwin, le projet de Habermas », Magazine littéraire, n° 309, avril 1993.

Rochlitz R., «L'idée de l'activité communicationnelle », Les Cahiers de Philosophie, n° 3,Hiver 1986-1987

Rockmore T., « La modernité et la raison. Habermas et Hegel », Archives de Philosophie 52, 1989.

Rockmore T., « Sur le néo-marxisme: Sartre et Habermas », Les Etudes philosophiques, n° 2/1980.

Rorty R., « Habermas, Lyotard et la postmodernité », Critique, n° 456, 1984.

Schlegel J.-L., « Réconcilier la modernité avec elle-même », Esprit, octobre 1987

أعمال وقع الإشارة اليها

Austin, J.L., Quand dire, c'est faire, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970

Durkheim E., Leçons de sociologie, Paris, PUF, 1969.

Ferry J.-M., L'éthique reconstructive, Paris, Le Cerf, 1996.

Ferry L., Renaut A, Philosophie politique, tome 3, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 1999.

Hegel G.W.F, Principes de la philosophie du droit, trad. de J-L Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999.

Honneth A, La lutte pour la reconnaissance, trad. de P. Rusch, Paris, Le Cerf, 2000.

Kant E., Métaphysique des mœurs. Œuvres philosophiques, tome III, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade», 1986.

Kant E., Vers la paix perpétuelle, trad. de J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 1991.

Kant E., Opuscules sur l'histoire, trad. P. Raynaud, Paris, GF-Flammarion, 1990.

Kant E., Critique de la faculté de juger, trad. d'A Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1995.

Luhmann N., Politique et complexité, trad. de J. Schmutz, Paris, Le Cerf, 1999.

Rawls J., Théorie de la justice (1971), trad. de C. Audard, Paris, Seuil 1987.

Rawls J., Justice et démocratie, trad. C. Audard et alii, Paris, Seuil, 1993.

Rawls J., Libéralisme politique, trad. de C. Audard, Paris, PUF, 1995.

Rorty R., L'espoir au lieu du savoir, Paris, Albin Michel, Coll. Bibliothèque du collège international de philosophie, 1995.

Rousseau J.-J., Du Contrat social, inCEuvres complètes, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1985.

Taylor C., Multiculturalisme, différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1994.

Weber M., Le savant et le politique, trad. de J. Freund, Paris, Plon, coll. « 1 0/18 », 1959.

Weber M., Economie et société, trad. de J Freund, J. Chavy, E. de Dampierre (dir.), Paris, Plon, 1971.

Weber M., « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », in Essais sur la théorie de la science, trad. de J. Freund, Paris, Plon, 1965.